انسانی اخوت کی دعوت دی ہے، اگر اس دعوت پر عمل کیا جائے تو پوری انسانیت اخوت کے رشتہ مین منسلک ہوسکتی ہے، اس حیثیت سے یہ کتاب بہت مفید ہے، اگر مصنف نے ہندوستان سے مسلمانون کے مذہبی تعلق کی جو روایتین نقل کی ہین، اُن کی حیثیت خود اُن کی نگاہ سے مخفی نہ ہوگی، اس لئے اُن سے استدلال کمان تک صحیح ہے، ہندوستان سے مسلمانون کا وطنی تعلق کیا کم ہے، کہ اس قسم کی روایتون کے سہارے مذہبی رشتہ پیدا کرنے کی کوشش کی جائے، تیموریون کے زمانہ مین ہندوؤن کی مذہبی کتابون مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی پیشین گوئی، اسلام کی صداقت، بلکہ شق القمر کے معجزہ تک کی تصدیقی روایتین تک نکلنے لگی تھین جن مین سے بعض خود مصنف نے بھی نقل کی ہین، ایسا نہو کہ اسی قسم کا رجحان اب مسلمانون مین پیدا ہوجائے، اس لئے اس قسم کی روایتون کے نقل کرنے مین احتیاط کی ضرورت ہے،

عربی جماعتین دربارِ رسالت مین — شائع کردہ جناب انیس احمد صاحب تقطیع چھوٹی، ضخامت ۶۴ صفحے، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت ۸ رتبہ: منشی انیس احمد صاحب حضرت نظام الدین اولیاء دہلی،

... کی زندگی مین اسلام بڑی بےکسی کی حالت مین تھا، اس زمانہ مین جو لوگ اسلام قبول کرتے تھے اُن کو مشرکین کا مشق ستم بننا پڑتا تھا، اس لئے جانباز و جان فروش ہی اسکی ہمت کرسکتے تھے، مگر ہجرت کے بعد اسلام تیزی سے پھیلنے لگا، خصوصاً فتح مکہ کے بعد جب دشمنانِ اسلام کی قوت ٹوٹ گئی تو عرب کے قبائل دور دور سے مدینہ آکر مشرف باسلام ہونے لگے جس کا سلسلہ وفات نبوی تک برابر قائم رہا، سیرت کی کتابون مین وفود کے عنوان سے اُن کے مستقل حالات ہین قاضی سلیمان صاحب منصورپوری کی رحمۃ للعالمین کے اس باب کو کتابی صورت مین شائع کردیا گیا ہے، اس مین ان وفود کے قبول اسلام اور تعلیم و تعلم وغیرہ کے حالات کو جمع کردیا گیا ہے، کتاب کے شروع مین انصار کی ان تینون جماعتون کا بھی مختصر تذکرہ ہے جنھون نے ہجرت نبوی سے پہلے اسلام قبول کیا تھا، اور جن کی دعوت پر آپنے مدینہ ہجرت فرمائی تھی،

"م"

جلد ۷۴ ماہ ربیع الاول ۱۳۷۴ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۵۴ء عدد ۵

مضامین

شذرات

رفیع احمد قدوائی مرحوم کی موت ہندوستان کا اتنا بڑا قومی حادثہ ہے کہ اس کی تلافی مدتوں نہ ہوسکیگی، کم از کم مسلمانوں میں ان کا بدل پیدا ہونا دشوار ہے، اُن کی صحت عرصہ سے خراب تھی، قلب کے دورے پڑتے تھے، ڈاکٹر برابر اُن کو آرام کرنے کی تاکید کرتے تھے، مگر انھوں نے کام کے مقابلہ میں کبھی اپنی صحت کی پروا نہ کی، اور میدانِ جنگ میں لڑتے ہوئے سپاہی کی طرح قوم و ملک کا کام کرتے کرتے اس راہ میں جان تک دیدی، موت و زندگی کا تماشہ کوئی عجیب چیز نہیں، روزانہ ہوتا رہتا ہے، اور بڑے بڑے صاحبِ وجاہت بھی مرتے رہتے ہیں، مگر ان کی موت کا عام خلق پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اور ایک خاص دائرہ تک محدود رہتا ہے، مگر انسانی بڑائی کے نمونوں کی موت سے ایک دنیا متاثر ہوتی ہے، رفیع مرحوم دنیاوی وجاہت کے ساتھ اخلاق و سیرت اور انسانیت و شرافت کے لحاظ سے بھی بہت بڑے آدمی تھے، اور ان کے فیض سے ایک عالم مستفیض ہوتا تھا، اس لئے ان کی موت دنیائے انسانیت کا حادثہ ہے، اور اُن کے ساتھ بہت سی خوبیاں دفن ہوگئیں،

وہ اپنے بہت سے اوصاف اور خصوصیات میں فرد تھے، ان کی پوری زندگی ملک و قوم کی بے لوث خدمت میں گذری، اور اس راہ میں بڑی بڑی قربانیاں کیں، وہ ہندوستان کے جہادِ آزادی کے سرفروش مجاہد، میدانِ سیاست کے بے نظیر مدبر، نظم و نسق کے بے مثل منتظم تھے، اُن کے تدبر کا لوہا مخالفین تک مانتے تھے، اور حکومت کے جو انتظامی کام بڑے بڑوں سے نہ ہوسکے اُن کو انھوں نے تنہا کرکے دکھا دیا، اُن کی زندگی ذاتی اغراض و فوائد کے داغ سے بالکل پاک تھی، اپنے عہدہ سے کبھی ذاتی فائدہ نہیں اٹھایا، اُن کے پاس جو کچھ تھا، دوسروں کے لئے وقف تھا، جو ملا دوسروں پر صرف کردیا، اور

خود ہمیشہ تہی دامن رہا، اور عجب نہیں مقروض بھی رہے ہوں، جس کی مثال اتنے بڑے عہدہ داروں کی زندگی میں مشکل سے مل سکتی ہے، ان کا سب سے بڑا وصف خدمتِ خلق، غریبوں کی امداد و دستگیری اور اہلِ حاجت کی حاجت روائی تھا، اُن کے دشمن تک ان سے فائدہ اٹھاتے تھے، خدا ہی کو علم ہے کہ اُن کی ذات سے کتنے غریبوں کی پرورش اور کتنے حاجت مندوں کی ضرورتیں پوری ہوتی تھیں، اور اس اخفا کیساتھ کہ کسی کو خبر تک نہ ہونے پاتی تھی، دار المصنفین کے بھی وہ محسن تھے، اور اس کے اس نازک دور میں انھوں نے خود بھی اس کی مدد کی، اور دوسروں سے امداد دلوائی،

وہ اتنے اونچے انسان تھے اور ان کا دل اتنا وسیع تھا کہ اس میں دشمنوں تک کے لئے برائی کی گنجائش نہ تھی، اپنے بڑے سے بڑے دشمن کے ساتھ بھی احسان و سلوک کرتے تھے، تعصب و تنگ نظری سے دامن اتنا پاک تھا کہ جن سنگھ اور مہا سبھا جیسی متعصب اور فرقہ پرست جماعتوں تک کو اُن کی خالص قوم پروری کا اعتراف تھا، اور اس زمانہ میں وہ "الفضل ما شہدت بہ الاعداء" کی تنہا مثال تھے، جس ملک میں گاندھی جی جیسی شخصیت کی موت پر بعض جماعتوں نے خوشی منائی ہو اس میں رفیع مرحوم کا جیسا متفقہ ماتم اُنکی مقبولیت کی آخری سند ہے، وہ ہندوستان کا فخر اور مسلمانوں کی آبرو تھے، اُن کی ذات سے مسلمانوں کا سر اونچا تھا، اب اُن میں اُنکی جیسی شخصیت نہیں پیدا ہوسکتی، وہ خدمتِ خلق کے لئے پیدا ہوئے تھے اور خدمت ہی کرتے کرتے دنیا سے اٹھے، خلق کی خدمت، غریبوں اور بے نواؤں کی امداد و دستگیری اتنا بڑا کام ہے کہ تنہا یہی ایک کام ایک مسلمان کی مغفرت کیلئے کافی ہے، اور رفیع مرحوم کے اس عملِ خیر کا پلہ اتنا بھاری ہے کہ انشاء اللہ میزانِ عدل میں بھاری نکلے گا، اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے طفیل میں بشری کمزوریوں سے درگذر کرکے انکو عالمِ آخرت کی مقبولیت اور سربلندی سے بھی سرفراز فرمائے گا۔

ہمارا پڑوسی ملک برما اگرچہ ہر حیثیت سے ہندوستان سے بہت چھوٹا اور بہت پیچھے ہے، مگر حکمرانی کی صلاحیت کا اس سے زیادہ ثبوت دے رہا ہے، اور اس نے سیکلرزم کا جو عملی نمونہ پیش کیا ہے وہ ہندوستان کیلئے قابلِ تقلید ہے، بدھ مذہب میں نہ صرف گائے کی قربانی بلکہ ہر جاندار کا قتل اور اسکی ایذا رسانی حرام ہے، مگر جب بدھوں نے گائے کی قربانی کی بندش کا مسئلہ اٹھایا تو وزیر اعظم برما نے صاف انکار کردیا، اور کہا جب تک ایک مسلمان بھی برما میں ہے اس وقت تک قربانی بند نہیں کیجا سکتی، ابھی حال میں بدھوں کی جانب سے سرکاری تعلیم گاہوں

میں بدھ مذہب کی تعلیم کے انتظام اور دوسرے مذاہب کی تعلیم کی ممانعت کے مطالبہ کے سلسلہ میں وزیر اعظم نے اقلیتوں کے حقوق اور انکے ساتھ حکومت کی پالیسی کے بارہ میں جو تقریر کی وہ سیکولر حکومتوں کیلئے سبق کی حیثیت رکھتی ہے، انہوں نے بڑی وضاحت سے بتلایا کہ کوئی ملک اقلیتوں کو ملائے بغیر نہ طاقتور ہو سکتا ہے اور نہ ترقی کر سکتا ہے، اس لئے اقلیتوں کے ساتھ حسن سلوک ملک کی بہت بڑی خدمت ہے اور اسی حسن سلوک کا نتیجہ ہے کہ برما کی اقلیتوں نے جن میں مسلمان بھی ہیں ہر موقع پر اپنی وفاداری کا ثبوت دیا اور جو کام طاقت سے نہ نکل سکتا تھا وہ اقلیتوں نے انجام دیا، اسلئے ملکی حقوق میں برما میں اقلیت و اکثریت کے درمیان کوئی فرق و امتیاز نہیں کیا جا سکتا،

درحقیقت اقلیتیں بھی ملک و ملت کے جسم کا ایک اہم عضو ہیں، ان کو نظر انداز کرنا پورے جسم کو نقصان پہنچانا ہے، غیر مطمئن اقلیت ملک کیلئے خطرہ بھی بن سکتی ہے مگر مطمئن اقلیت ہمیشہ وفادار رہیگی، حسن سلوک دشمن کو بھی دوست بنا لیتا ہے، اس لئے حسن سلوک کے بعد کوئی اقلیت کبھی ملک کی غیر وفادار ہو ہی نہیں سکتی، اقلیت پر بے اعتمادی اور اس سے وفاداری کا مطالبہ خود اپنی بدنیتی کی دلیل ہے، برما کے بدھوں اور مسلمانوں کا تعلق نہ اتنا قدیم ہے جتنا ہندوستان کے ہندو مسلمانوں کا ہے اور نہ ان دونوں میں انکی جیسی کلچرل قربت ہے، اسکے باوجود برما میں مسلمانوں کو اپنانے کی کوشش کی جا رہی ہے اور ہندوستان میں دور کرنے کی، برما میں بدھوں کی مذہبی تعلیم کیساتھ مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کیا جا رہا ہے، حکومت اپنے خرچ سے برمی زبان میں قرآن مجید کے ترجمہ اور ہر سال برمی مسلمانوں کی ایک جماعت کو حج کے لئے بھیجنے کا ارادہ کر رہی ہے اور ہندوستان میں اردو تک کو جو ہندو مسلمانوں کی مشترک زبان ہے مٹانے کی کوشش کی جا رہی ہے، ع
ببین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا،

جہاں تک ہندوستان کے وزیر اعظم کی ذات کا تعلق ہے، وہ اقلیتوں کے ساتھ رواداری میں وزیر اعظم برما سے بھی آگے ہیں مگر فرق یہ ہے، برما میں حکومت فرقہ پرستوں کی فتنہ انگیزی کو چلنے نہیں دیتی، اور ہندوستان میں ان کا اتنا غلبہ ہے کہ فرقہ پرست وزیر اعظم کی پالیسی کو کامیاب نہیں ہونے دیتے، بلکہ اس بارہ میں صوبائی حکومتیں تک مرکزی حکومت کی مخالفت کرتی ہیں مگر ایک نہ ایک دن ہندوستان کو صحیح راستہ اختیار کرنا پڑے گا،

بعض غیر اختیاری موانع کی بنا پر سلیمان نمبر کی اشاعت میں غیر معمولی تاخیر ہوئی اور شائقین کو اس کا بڑا انتظار کرنا پڑا، اور ان کے خطوط برابر آتے رہتے ہیں، انکو یہ سنکر خوشی ہوگی کہ اب اس نمبر کی کتابت شروع ہو گئی ہے مگر نمبر ضخیم ہوگا اسلئے اسکی طباعت میں بھی کچھ دن لگیں گے،

پٹنہ کا ماہانہ رسالہ معاصر جو پٹنہ یونیورسٹی کے پروفیسرون کے اہتمام میں نکلتا ہے اردو زبان کا ایک معیاری ادبی رسالہ ہے، وہ جب سے نکلا ہے ایک روش پر قائم ہے اور اردو زبان و ادب کے متعلق مفید و سنجیدہ مضامین پیش کرتا ہے، اس زمانہ میں جب اردو زبان کیلئے ہندوستان کی سرزمین تنگ ہو رہی ہے ایسے رسالوں کا زندہ رکھنا اردو کی بڑی خدمت ہے، اسلئے اردو کے ہمدردوں اور بہی خواہوں کو عملی ہمدردی کا ثبوت دینا چاہئے، اس کی قیمت چھ روپیہ سالانہ، اور پتہ: دائرہ ادب مراد پور پٹنہ ہے،

مقالات

اقبال کی ریاست

مولوی محمد عبدالسلام صاحب رامپوری

(۲)

اسلامی ریاست کی شکل وصورت

اس میں شبہ نہیں کہ اسلامی ریاست سب سے بڑا، سب سے زیادہ طاقتور، سب سے زیادہ با اقتدار و با اختیار سماجی ادارہ ہے، اور اصلاً ایسے سماج کی نمایندگی کرتا ہے، جس کا مقصد الٰہی نصب العینوں کو خارجی حقیقت بنانے کی کوشش ہے، یہ اپنی ساخت کے اعتبار سے ہم اصول، ہم عقیدہ اور ہم آہنگ معاشرے کی ایک طرح کی ایسی جمہوریت ہے، جو کسی خاص ملک یا خاص قوم کے معاشی حالات و مواقع کے پھیلاؤ اور توسیع سے نہیں ابھری ہے، بلکہ ایک طرح کی روحانی شخصیت ہے، جس کی بناوٹ میں یہ اصول مضمر ہے کہ انسانی ہستی خواہ وہ کسی نسل، کسی وطن اور کسی قومیت سے تعلق رکھتی ہو، مخفی طاقتوں کا خزانہ ہے، جس کو خاص قسم کے کردار کی تخلیق سے نشوونما دیا جا سکتا ہے، اس جمہوریت کا مواد و مسالہ نہ سماج کے اشراف ہیں، اور نہ سرمایہ دار یا جاگیردار، بلکہ اس کا مسالہ خالص عوام ہیں، اور ان میں سے ہی سب سے زیادہ بلند شخصیت کی قیادت کے تحت اسلامی جمہوریت کی تشکیل ہوتی ہے، اسلامی ریاست کی یہی روح ہے، اور جہاں تک اس کی ظاہری شکل وصورت کا تعلق ہے، اقبال کے نزدیک اس کی کوئی خاص اہمیت نہیں، جو ریاست بھی اپنی روح کے اعتبار سے ان مقاصد کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی اور پورا کرتی ہے، جو اس کے سپرد ہیں اس کو اسلامی سمجھا جائیگا اور جب ان مقاصد اور اصول سے منحرف ہو جائے گی تو پھر اس کی قیادت کسی کے ہاتھ میں بھی ہو وہ

ملوکیت ہے، جس کو اسلام سے کوئی واسطہ نہین،

ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ　　　خلافت حفظ ناموسِ الٰہی ست

اس مین عصر حاضر کی جمہوریت یا شاہی کی تخصیص نہین، ملوکیت مزدور کی حکومت مین بھی جنم لے سکتی ہے اور سرمایہ دار حکومت مین بھی۔

کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے　　　یہ وجودِ میر و سلطان پر نہین ہے منحصر

مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو　　　ہے وہ سلطان غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

.......o:::o.......

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھون مین ہو پھر کیا　　　طریق کوہکن مین بھی وہی حیلے ہین پرویزی

خود اسلام نے بھی اس کی ظاہری تشکل کو زیادہ اہمیت نہین دی ہے، اور صورت کے تعین کو غالباً حالات کے تقاضون پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ اسلامی ریاست کے زرین عہد یعنی عہدِ نبوت اور عہد خلافت راشدہ مین امارت اگرچہ شخصی شورائی رہی لیکن اس کے تقرر کے طریقے مختلف رہے، انسانیت کے روگ کا علاج ریاست کی ظاہری شکلین نہین، بلکہ مقاصد اور نصب العین ہین، انسان نہ مادہ ہے اور نہ روح، اس لئے اس کے درد کا درمان نہ شاہی ہے اور نہ درویشی، وہ اگر ایک زاویۂ نظر سے مادہ ہے، تو دوسرے زاویے سے روح، اس لئے اس کی خفتہ صلاحیتون کی نشو و نما اور اس کی فطری کمزوریون کو رفع کرنے کے لئے ایسے ہی ادارے کی ضرورت ہے، جو بیک وقت شاہی بھی ہو اور درویشی بھی،

اسی مین حفاظت ہے انسانیت کی　　　کہ ہون ایک جنیدی و اردشیری

پھر بھی جہان تک اقبال کی ذاتی رائے کا تعلق ہے، وہ ایسی جمہوریت کو پسند نہین کرتے جس کا آخری معیار کثرت رائے ہو، اُن کے نزدیک اصل شے رائے کی پختگی ہے، نہ کہ کثرت،

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو　　　کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید

موجودہ جمہوریت کا سب سے بڑا عیب یہی ہے کہ وہ محض گنتی پر اپنے فیصلون کی بنیاد رکھتی ہے،

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جسمین　　　بندون کو گنا کرتے ہین تولا نہین کرتے

اقبال کے نزدیک جمہوریت مین بڑی خرابی یہ بھی ہے کہ یہ عوام مین غلط آرزوئین اور ناقابلِ حصول امنگین پیدا کر دیتی ہے جو معاشرے مین نظم و ضبط کے بجائے خلفشار پیدا کر دیتی ہین، اس کے علاوہ جمہوری فیصلون کا مدار ایوان کے اندر اور باہر کی تقریرون اور عامیانہ مجمعون پر ہوتا ہے، اس لئے اس کے فیصلے نصب العین ہونے کے بجائے مصلحت پرستی پر مبنی ہوتے ہین، اور محض وقتی حیثیت مین ان کا زیادہ سے زیادہ عملی ہونا کافی سمجھ لیا جاتا ہے،

ذاتی پسندیدگی اور ناپسندیدگی سے قطعِ نظر اقبال جمہوریت کو اسلام کی تعلیم کے خلاف نہین جانتے بلکہ دنیاے اسلام مین اس وقت جو عوامل اور قوتین برسرکار ہین، اُن کے تقاضون کو دیکھتے ہوئے تو اُن کی راے مین جمہوریت ہی ضروری ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اسلامی جمہوریت اور دوسری عصری جمہوریتون مین بنیادی فرق ہے، مقاصد و اغراض کے اعتبار سے بھی اور حدودِ اختیار و اقتدار کے اعتبار سے بھی،

اسلامی ریاست کا نصب العین

اسلامی ریاست کے قائم کرنے کا مقصد توحید کو برپا کرنا ہے، توحید برپا کرنے سے اقبال کی مراد علمِ کلام کے مسئلے کی حیثیت سے توحید باری کو ثابت کرنا یا منوانا نہین جیسا کہ ہمارے متکلمین کا زاویۂ نظر ہے، وہ اقامتِ توحید کے تنہا اس تصور سے مطمئن نہین ہین، بلکہ وہ توحید کو زندہ قوت سمجھتے ہین،

زندہ قوت تھی جہان مین یہی توحید کبھی　　　آج کیا ہے فقط اک مسئلۂ علمِ کلام

اور انسان کی عقلی اور جذباتی زندگی مین اُس کو زندہ اور فعال عنصر کی حیثیت مین دیکھنا چاہتے ہین،

یہی دینِ محکم یہی فتح باب　　　کہ دنیا مین توحید ہو بے حجاب

توحید کے ظہور اور بے حجابی کے معنی ہین انسانی وحدت، انسانی مساوات، انسانی آزادی

اور انسانی ہیئت کو خارجی قوتون مین تبدیل کرنا اور انسانی تنظیم مین ان کو حقیقی اور واقعی بنا دینے کی کوشش کرنا پوری زندگی ایک فعال عضوی وحدت ہے، جو شعور اور مقصد کو اپنے بطن مین سمائے ہوئے ہے، یہ ابدی اور ازلی حقیقت ہے، خواہ اس کو تسلیم کیا جائے، یا نہ کیا جائے، اس سے حقیقت پر کوئی اثر نہین پڑتا، لیکن انسانی قدر و منزلت اور انسانی تعلقات متاثر ہوتے ہین، اس لئے جب تک محدود انسانی تنظیم مین حقیقت کو حقیقی سمجھنے کی کوشش نہین ہوگی، انسانیت بلند نہین ہو سکتی، اسلامی ریاست اسی حقیقت کو سمجھنے کی عملی کوشش ہے،

اسلامی ریاست کے اقتدار کا سرچشمہ

اسلامی ریاست نیابتی ادارہ ہے، مقننہ اور عاملہ دونون طرح کے اختیارات اسکو حاصل ہین، لیکن ان مین سے کسی مین بھی وہ بطور خود اقتدار کا سرچشمہ نہین، اس لئے اس کو خلافت کہنا زیادہ مناسب ہے، اسلامی ادبیات مین اسلامی ریاست کے لئے لفظ خلافت ہی مستعمل ہے،

خلافت بر مقام ما گواہیست حرام است انچہ بر ما پادشاہیست

جن اصول پر اسلامی معاشرے کی بنیاد ہے، ان مین سب سے اہم اور اساسی اصل ایک اکیلے خدا کے اقتدار مطلق کو تسلیم کرنا ہے، خدا کے اقتدار مطلق کو تسلیم کئے بغیر کوئی فرد اسلامی برادری کا رکن نہین بن سکتا،

مسلمانے کہ دا ند رمز دین را نساید پیش غیر اللہ جبین را

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

اسلامی ریاست اسی معاشرے کا فعال ادارہ ہے، جو خاص خاص اختیارات رکھتا ہے، اور معاشرے پر اس کو خصوصی اقتدار حاصل ہوتا ہے، اس کے اختیارات اور اس کا اقتدار عوام سے حاصل نہین ہو سکتے، کیونکہ جن عوام مین سے ریاست ابھری ہے، وہ خود اقتدار و اختیار کے حامل نہین، اقتدار و اختیار کا حقیقی منبع خدا ہے، اسی کے دیئے ہوئے اقتدار اور اختیار کا دستوری عملدرآمد ریاست کا فریضہ ہے، پوری پوری حکومت اور غیر مشروط امارت صرف خدا کو حاصل ہے، جس پر نہ کسی قانون کا اطلاق ہو سکتا ہے، اور نہ دستور کا، وہ ان سب سے برتر ہے،

زیر گردون آمری از قاہری ست آمری از ماسوی اللہ کافری است

چنانچہ اسلامی ریاست عوام سے جس وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے، وہ اس کی اپنی ذات کے لئے نہین ہوتی، وہ محض خدا سے وفاداری اور خدا کی اطاعت اور فرمانبرداری کا مطالبہ کر سکتی ہے اور کرتی ہے،

ماسوی اللہ را مسلمان بندہ نیست پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

خدا کے ساتھ وفاداری کے معنی اقبال کے نزدیک اپنے آپ سے باہر بالکل الگ تھلگ اقتدار کی اطاعت اور اس کے ساتھ وفاداری نہین، پوری زندگی کی روحانی بنیاد ہے، پوری کائنات مین سمائی ہوئی فعالیت ہے، اس کی اطاعت و وفاداری اپنی نصب العینی اور تصوری فطرت کی وفاداری اور اطاعت ہے، اس کائناتی روح کے ساتھ جذبۂ اطاعت نہ صرف یہ کہ انسان کا انسان کے ساتھ رویہ متعین کرتا ہے، بلکہ حیوانات، نباتات و جمادات غرض کہ پوری کائنات کے بارے مین انسانی رویے کو متعین کر دیتا ہے،

اقبال کے فلسفۂ حیات کی بنا پر زندگی کی آخری بنیاد باطن کے اعتبار سے ازلی اور ابدی ہے، یہ روح حیات تغیر و تنوع کے لامحدود سلسلے مین اپنے آپ کو ظاہر کرتی رہتی ہے، تغیر و دوام دونون اُس کی حقیقت کے جوہر ہین، اسلامی معاشرہ اسی حقیقت مطلقہ کی نمایندگی کرتا ہے، اس لئے اس مین بھی دوام و تغیر دونون کا ربط ضروری ہے، اگر دوامی اصول معاشرے کی شخصیت کو قائم رکھنے کی لئے ناگزیر ہین، تو بدلتے رہنے والے ضابطے اس کو خارجی حالات سے ہم آہنگ بنانے اور اس کی ترقی پذیر فطرت کو نشو و نما دینے کے لئے لابد ہین، اسلامی ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ معاشرے کے اُن بنیادی اصولون کا تحفظ کرے جو معاشرے کی وحدت کو قائم رکھین، اور نئے حالات سے ہم آہنگی برقرار رکھنے، نئے تقاضون کو پورا کرنے اور نئی گتھیون کو سلجھانے کے لئے نئے ضابطون کی تشکیل کرے،

اقبال کے نزدیک قرآنی ضابطۂ حیات دونون طرح کے اصولون اور ضابطون کی اصل اور

بنیاد ہے، سنت اجماع اور قیاس اسی اصل کی تعبیرین اور تشریحین ہین، قرآنی اساس پر قائم رہتے ہوئے تشریحون اور تعبیرون مین توسیع، تجدید اور ترقی کی ایسی گنجائشین ہین، جو مکانی اور زمانی تغیرات کا ہر طرح مقابلہ کر سکتی ہین،

تو نمی دانی کہ آئین تو چیست — زیر گردون سر تمکین تو چیست
آن کتاب زندہ قرآن حکیم — حکمت او لایزال است و قدیم

اسلامی ریاست اور معاشی فلاح

اسلامی معاشرہ جس سے اسلامی ریاست وجود مین آتی ہے، ملکیت کو بندون کا حق نہین سمجھتا، بلکہ ہر چیز کا حقیقی مالک خدا ہے، انسانون کی طرف ملکیت کا انتساب ایک طرح کا مجازی انتساب ہے،

اے کہ میگوئی متاع ما ز ماست — مرد نادان این ہمہ ملک خداست

اپنی ضرورتین پوری کرنے کے لئے انسانون کو یہ حق ہے کہ وہ ملک خداوندی سے بتصرف یا بغیر تصرف بقدر ضرورت فائدہ اٹھائین،

رزق خود را از زمین بردن رواست — این متاع بندہ و ملک خداست

اسلامی معاشرے مین ترک دنیا اور رہبانیت نہین، وہ ضرورتون کو محدود نہین کرتا، راحت و آرام بلکہ تعیش تک انسانی ضرورتون مین شامل ہین،

من نگویم در گذر از کاخ و کو — دولت تست این جہان رنگ و بو

لیکن با این ہمہ خدا کی ملکیت مین ایسے تصرف نہین کئے جا سکتے، جو اس کی دوسری مخلوقات کے لئے تباہی کا باعث ہون یا دوسرے انسان فقر و مسکینی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جائین، اور کاشتکار کو خون پانی کرنے کے باوجود فاقہ کرنا پڑے، اور زمیندار گلچھرے اڑائے،

حاصل آئین و دستور ملوک — دہ خدایان فربہ و دہقان چو دوک

مزدور جو معاشرے کی دولت آفرینی کا باعث ہے، دن رات محنت کرنے کے باوجود ابتدائی ضرورتون کے لئے ترسے اور مالکون کی تجوریان اڑاتے رہنے پر بھی بھری رہین،

دست دولت آفرین کو مزد یون ملتی رہی — اہل ثروت جیسے دیتے ہین غریبون کو زکات

اقبال کے نزدیک جاگیرداری کا یہ انداز اور سرمایہ داری کا یہ طرز عمل انسانی معاشرے کی لعنتین ہین، جنھین جلد سے جلد ختم ہو جانا چاہئے،

جس کھیت سے دہقان کو میسر نہ ہو روزی — اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

خواجہ از خون رگ مزدور سازد لعل ناب — از جفائے دہ خدایان کشت دہقانان خراب

انقلاب اے انقلاب اے انقلاب

اسلامی ریاست انفرادی ملکیت کے اصول کو تسلیم کرتی ہے، انفرادی جد و جہد کی قدر اور اسکی اہمیت مانتی ہے، اور اس کے ثمرات سے افراد کو متمتع ہونے کا موقع دیتی ہے، دولت کی پیداوار اور تقسیم کی بنیاد اگرچہ تکمیلی مساوات پر نہین رکھتی، لیکن دولت کو نہ دولت مندون کی حقیقی ملک مانتی ہے اور نہ پیداوار کو تنہا انسانی جد و جہد کا کرشمہ سمجھتی ہے، اور اس طرح نہ محنت کش کو غیر قدرتی اہمیت دیتی ہے اور نہ دولت مند کو، وہ اس پورے جھگڑے کی بنیاد کو ہی ختم کر دیتی ہے،

زیر گردون فقر و مسکینی چراست — آنچہ از مولاست می گوئی ز ماست

چنانچہ اقبال کے نزدیک اسلامی ریاست دولت مندون پر ایسی پابندیان لگا سکتی ہے کہ ان کی دولت آفرینی اور سرمایہ اندوزی دوسرون کے فقر و افلاس کا باعث نہ بن سکے اور محنت کش طبقے کو سرمایہ دارون کی غلامی پر مجبور نہ ہونا پڑے، دولت مین ایسے حقوق متعین کر سکتی ہے، جن سے دوسرے بیکار اور اپاہج ابتدائی ضروریات زندگی پورا کر سکین، اسلامی ریاست انفرادی ملکیت کو امانت قرار دیتی ہے، اور تمام انسانون کو روحانی مساوات کے اصول پر ایسی برادری مانتی ہے جس مین

ایک کا دکھ سکھ دوسرے کا دکھ سکھ ہو، اسلامی ریاست ایسا معاشرہ پیدا کرنا چاہتی ہے، جہاں دولت کی گردش کسی خاص حلقے میں محدود نہ ہو سکے، بلکہ پورے سماج میں گھومتی رہے، اقبال کے نزدیک اشتراکیت کی غلطی فقط اتنی ہے کہ اس نے سرمایہ اور محنت کی کشمکش کا علاج شکمی مساوات پر رکھا، اور انسانیت کی روحانی وحدت اور عمومی برادری کے تصور کو (جو کائنات اور خدا کی روحانی وحدت کے عقیدے کا براہ راست نتیجہ ہے) اپنے نظامِ فکر سے نکال دیا، اقبال کہتے ہیں، کہ اگر اشتراکیت میں اس اصول اور عقیدے کو شامل کر لیا جائے تو پھر اشتراکیت عین اسلام ہے،

اسلامی ریاست کے عدالتی فرائض

اسلام انسانی مساوات پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے، وہ سب انسانوں کو ایک روحانی اصل کی شاخیں قرار دے کر عام محبت اور اخوت کی تخم ریزی کرنا چاہتا ہے،

تا اخوت را مقام اندر دلست   بیخِ او در دل نہ در آب و گل است

اس لئے قدرۃً اس کے اصولِ عدل وانصاف میں انسانی یگانگی، ہمدردی اور ہم رشتگی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اور نہ اس کے منصفوں سے یہ توقع کی جا سکتی ہے، کہ وہ غیر جانبداری برتنے کے ساتھ ساتھ انسانی اتحاد و اخوت کے فطری نصب العین سے قطع نظر کر لیں گے، اور تصفیۂ معاملات میں اسلامی طرزِ فکر کو چھوڑ دیں گے، اسلامی ریاست کے قیام کا اہم باعث یہ بھی ہے کہ انسانی وحدت اور آپس کی محبت و اخوت کو معاشرے کے دل و دماغ میں پیوست کر دیا جائے، چنانچہ اسلامی ریاست کے دوسرے اداروں کی طرح اس کا ادارۂ عدل بھی اسی ہمہ گیر تصور کی نمائندگی کرتا ہے.

مردمی اندر جہان افسانہ شد   آدمی از آدمی بیگانہ شد

روح از تن رفت و ہفت اندام ماند   آدمیت گم شد و اقوام ماند

فطرتِ مسلم سراپا شفقت است   در جہان دست و زبانش رحمت است

اس پس منظر کے ساتھ اسلامی قوانین کی تحلیل اور تعمیم کی جائے، تو علامہ شاطبی کی سند پر اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی قوانین کا منشا، پانچ چیزوں کا قانونی تحفظ ہے، اسلامی ریاست اپنی رعایا کے پانچ ابتدائی حق تسلیم کرتی ہے، اس کی پوری قانونی مشینری کا مقصد ان کا ذمہ دارانہ تحفظ ہے، ریاست کا سب سے پہلا فرض رعایا کی جانوں کا تحفظ ہے، رعیت میں سے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ دوسرے کو جانی یا بدنی نقصان پہنچائے، ریاست کا دوسرا فرض رعیت کے مال کی حفاظت کرنی ہے، کوئی فرد نہ کسی کے مال پر ناجائز قبضہ کر سکتا ہے، اور نہ اس کو نقصان پہنچا سکتا ہے، تیسرا فرض افراد کے نسب کو غیر معاشرتی اختلاط سے بچانا ہے، چوتھا فرض دین کی حفاظت ہے، اور پانچواں فرض انسانی عقل کا تحفظ، ریاست یہ اجازت نہیں دیتی کہ فرد اپنی عقل و خرد کو اپنی حسب خواہش ضائع کر دے، یا وقتی طور پر اپنے آپ کو مفقود الحواس بنا لے، اور اس طرح اپنے آپ کو اُن فرائض سے عملاً سبک دوش کر لے جو بحیثیت انسان کے یا بحیثیت معاشرے کے فرد کے اس پر عائد ہیں،

اسلامی ریاست کی جنگ و صلح

بنیادی طور پر تو اسلام خدا کی زمین میں خونریزی، بربادی اور فساد کو برداشت نہیں کرتا، امن و آشتی اور ہمہ گیر صلح و سلامتی اس کی دعوت ہے،

ارضِ حق را ارضِ خود دانی بگو   چیست شرحِ آیۂ "لا تفسدوا"

مگر اسلام نہ خالص فلسفہ ہے، اور نہ صرف فلسفیوں کے لئے ضابطۂ حیات، اس کے پیچھے پورا عوامی سماج ہے جس کی تشکیل اور تخریب اس کے اصول کو تسلیم کرنے اور نہ کرنے پر منحصر ہے، نہ ایسے تمام نظاموں کے خلاف جو جزئی منافع پر نظر رکھتے ہیں، کھلی ہوئی دعوت مقابلہ ہے، اس لئے قوت اور طاقت کے بغیر وہ اخلاقی ڈھونگ تو بن سکتا ہے، لیکن انسانیت کے درد کا حقیقی درمان نہیں ہو سکتا.

دانش بے قوت ہمہ مکر و فسون   قوتے بے دانش جہل است و جنون

اسلامی ریاست اسلام کی قوت کا خارجی مظہر اور اسلامی سماج کی طاقت کا بیرونی مرکز ہے، داخلی خلفشار اور خارجی خطروں سے تحفظ کے لئے اگر کہیں صلح و آشتی اور افہام و تفہیم کافی ہوتے ہیں، تو کہیں طاقت کا استعمال ضروری ہوتا ہے، کوئی ریاست اپنی ہستی قائم نہیں رہ سکتی، اگر اس کو طاقت کے استعمال کی اجازت نہ دی جائے اور محض تدبر و اخلاق پر اس کی بقا کا انحصار کر دیا جائے، اقبال کی ریاست کلیسا ہونے کے ساتھ ساتھ بھرپور ریاست بھی ہے، وہ اخلاقی مقصد رکھتی ہے، لیکن اس کو حاصل کرنے اور برقرار رکھنے میں صرف لوگوں کے اخلاقی جذبات پر اعتماد نہیں کرتی، بلکہ ضرورت پڑنے پر اس کو تلوار اٹھانے سے بھی گریز نہیں، اسلامی ریاست فقر بھی ہے اور سلطانی بھی، اخلاق بھی ہے، اور قہر بھی

مسلمان فقر و سلطانی بہم کرد
ضمیرش باقی و فانی بہم کرد

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

چنانچہ اقبال کی اسلامی ریاست کو جنگ و صلح دونوں کا اختیار ہے، لیکن جنگ یا صلح خود مقصد نہیں بلکہ حیات کا عالمگیر اور دوامی نصب العین اور اس کے ہمہ گیر با مقصد ارتقا کا تنظیمی اصول جس کو اقبال خدا کہتے ہیں، ریاست کی آشتی و پیکار کا مقصد ہے، اس غرض کو سامنے رکھے بغیر نہ جنگ جائز ہے نہ صلح،

صلح شر گردد چو مقصود است غیر
گر خدا باشد غرض جنگ است خیر

خدا کو جنگ و صلح کی غرض بنانے کا بلا واسطہ نتیجہ ہے، انسانیت کو تمام غیر فطری امتیازوں سے نجات دلا کر اس کا حقیقی احترام برقرار کرنا اور کھوئی ہوئی انسانی عظمت کو پھر سے واپس لانا اور ایسی تہذیب پیدا کرنا ہے جس کی بنیاد انسانی وحدت و وقار پر رکھی گئی ہو،

برتر از گردوں مقام آدم است
اصل تہذیب احترام آدم است

اگر یہ مقصد کار فرما نہ ہو تو انفرادی تیغ کشی ہو یا اجتماعی، اقبال کے نزدیک خود کشی ہے،

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید
تیغ او در سینۂ او آرمید

غرض انسانیت کے فطری ضابطۂ حیات کے تحفظ اور احترام کے لئے جنگ کو برداشت کیا جا سکتا ہے، اور خدا کے لئے جنگ کرنے کے یہی معنی ہیں

تیغ بہر عزت دین است و بس
مقصد او حفظ آئین است و بس

اور اگر یہ خیال جنگ کا باعث نہ ہو، اور وسیع انسانیت کی بہبودی پیش نظر نہ ہو، تو پھر جنگ خونخواری اور غارت گری ہے، اور نہ امن و سلامتی کے پیغامبر کی سنت،

جنگ شاہان جہان غارتگری ست
جنگ مومن سنت پیغمبری ست

خدا کی زمین میں خونریزی فساد اور بربادی اسلام کی نظر میں سب سے بڑا گناہ ہے، جس کو مٹانا اسلامی ریاست کا پہلا فریضہ ہے، اور اس کی جنگ اسی گناہ کا سد باب ہے،

ریاست اور اخلاقی قدریں

اقبال اخلاقی قدروں کو اشخاص تک محدود نہیں سمجھتے، اُن کے اخلاقی تصورات میں شخصی اور ریاستی کی تمیز نہیں، افلاطونی ریاست کی طرح اقبال کی ریاست بھی اخلاقی فرائض کی اسی طرح پابند ہوتی ہے، جس طرح افراد بلکہ ریاست اور امامت کی تو دین شرطیں ہی اخلاقی صفات ہیں،

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

عصر حاضر کی ملوکیت پر اُن کا سب سے بڑا اعتراض یہی ہے کہ وہ بد اخلاقی اور بد کرداری کا مظہر ہے اس کے رگ اور ریشے میں شیطان پیوست ہے،

ولیکن الاماں از عصر حاضر
کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد

مغربی سیاست پر اقبال کے نقد کا زیادہ حصہ اسکی اخلاقی غیر مسئولیت سے متعلق ہے، وہ کلیسائی

روح یا اخلاقی عنصر کے بغیر حکومت کو دیو بے زنجیر سمجھتے ہین،

ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد — فرنگیون کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

عوام کے ان رہنماؤن کو جو قومی یا وطنی مفاد کے تحت یا محض اقتدار کی خاطر اخلاقی قدرون کو پامال کرنے مین پس وپیش نہین کرتے، اقبال نے شیطان کی زبانی ابلیس سے تعبیر کیا ہے،

جمہور کے ابلیس ہین ارباب سیاست — باقی نہین اب میری ضرورت تہ افلاک

اقبال کے نزدیک فقر و درویشی (جو اعلیٰ اخلاقی قدرون کو محفوظ رکھنے کی صوفیانہ تعبیر ہے) اصل ہے اور سلطنت وشاہی اس کا کرشمہ ہے،

فقر کے ہین معجزات تاج وسریر وسپاہ — فقر ہے میرون کا میر فقر ہے شاہون کا شاہ

خسروی اور شاہی فقر و درویشی کی قیادت اور ہدایت مین ہی مستحکم ہوسکتی ہے اور اسی کے زیر سایہ پروان چڑھ سکتی ہے، اور ان دونون کے صحیح امتزاج ہی کا نام خلافت ہے،

خسروی شمشیر و درویشی نگاہ — ہر دو گوہر از محیط لا اله

خلافت فقر با تاج وسریر است — زہے دولت کہ پایان ناپذیر است

موقع پرستی، مکاری، دھوکا، اور فریب جس طرح افراد کے لئے باعث ننگ ہین، اسی طرح ریاست کے لئے بھی، حق جس طرح افراد کے لئے حق ہے، اسی طرح ریاست کیلئے بھی، باطل سے ہم آہنگی افراد اور ریاست دونون کے لئے یکسان جرم ہین، میکاؤلی پر نقد کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے،

باطل از تعلیم او بالیدہ است — حیلہ اندازی فنے گردیدہ است

طرح تدبیر زبون فرجام ریخت — این خسک در جادۂ ایام ریخت

شب بچشم اہل عالم چیدہ است — مصلحت تزویر را نامیدہ است

ریاست کی اصلاح اور عدل

اقبال کی ریاست ایسے معاشرے کی جمہوریت ہے جس کے عقائد اور اعمال

افکار اور جذبات، مقاصد اور غایات سب یکسان ہین، طرز فکر اور انداز عمل ایک ہو،

تیر خوش پیکان یک کیشیم ما — یک نما یک بین یک اندیشیم ما

مدعای ما مآل ما یکے ست — طرز و انداز خیال ما یکے است

وحدت مدعا، اور وحدت عمل پر اس کی بنیاد ہے، اس معاشرے کے ہر فرد کا فرض ہے کہ وہ اپنی وحدت اور سماجی ربط کو ہر قیمت پر اور ہر حالت مین قائم اور باقی رکھے، اور جماعت مین انتشار اور تفریق کا باعث نہ بنے، انفرادی غرضون کو جماعت کی غرض مین محو کردے،

تا توانی با جماعت یار باش — رونق ہنگامۂ احرار باش

حرز جان کن گفتۂ خیر البشر — ہست شیطان از جماعت دور تر

لاقانونی اور بے آئینی اس معاشرے کی موت ہے اس لئے ملت وقوم کو قانون شکنی کی اجازت ہے نہ افراد واشخاص کو،

ہستی مسلم ز آئین است وبس — باطن دین نبی این است وبس

افراد اور ملت دونون کے لئے ایک ہی قانون اور ایک ہی آئین ہے جس کو کہین اقبال نے آئین حیات سے تعبیر کیا ہے، اور کہیں آئین حق سے کہین اسلام سے تعبیر کیا ہے، اور کہیں شرع مصطفےٰ سے،

فرد را شرع است مرقات یقین — پختہ تر از وے مقامات یقین

ملت از آئین حق گیرد نظام — از نظام محکمی خیزد دوام

ریاست اس معاشرے کا مقتدر و خدمت گزار ادارہ اور مختار نیابت ہے، اس کا منصب نصب العین اور مقرر طریق کار ہے، یہ جس طرح عوام سے قانون منواتی ہے، اسی طرح خود بھی مانتی ہے، اس کے اولو الامر قانون حق کے ترجمان ہین، اس کی بالادستی، خدائی بالادستی کے تابع ہے، اس کی اطاعت مشروط اطاعت ہے، اس کا اقتدار محدود اقتدار ہے لیکن اگر ریاست اس مقصد کو پورا کرنے سے گریز کرنے لگے جس کے لئے وہ

وجود میں آئی ہے، اور اس آئین و دستور کو پس پشت ڈال دے، جس کی پابندی کرنا اور کرانا اس کا فریضہ ہے، وہ خود آمر و ناہی بن جائے، خدائی بالادستی کو فراموش کر دے، اور غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ کرنے لگے، تو پھر اقبال کے نزدیک اس کی اطاعت اور فرمانبرداری نہ افراد پر فرض رہی ہے، اور نہ ملت پر،

ہر کہ حق باشد چو جان اندر تنش — خم نگردد پیش باطل گردنش

خوف را در سینۂ او راہ نیست — خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست

ریاست کی اطاعت مشروط ہے، اس شرط کے ساتھ کہ خود ریاست حق کی اطاعت شعاری کو اپنا شیوہ بنائے، ورنہ جہاں تک نفس ریاست کا تعلق ہے، وہ اقبال کے نزدیک مقصود نہیں، اور نہ خیر و شر کا آخری معیار ہے، وہ اپنے ہر فعل کی جوابدہ ہے، حق کی کسوٹی پر جس طرح افراد اور جماعتیں کسی جاتی ہیں، اسی طرح ریاست بھی، میکاولی فکر پر اقبال کو یہی اعتراض ہے کہ اس نے ریاست کو اصل بنا دیا اور اس کو معصوم دیوتا کی حیثیت دیدی،

مملکت را دین او معبود ساخت — فکر او مذموم را محمود ساخت

بوسہ تا بر پائے این معبود زد — نقد حق را بر عیار سود زد

چنانچہ ایسی ریاست جو بقول اقبال باطل کا معیار بن جائے، اور ملت اسلامی کے ضابطے سے منہ موڑ لے، تو اس کی اصلاح ورنہ اس کے استیصال کی کوشش ملت کا جماعتی اور انفرادی دونوں طرح کا فرض ہے، اگر یہ کوشش کامیاب نہ ہو تو کم از کم باطل پر حجت شبیری قائم ہو جاتی ہے،

زندہ حق از قوت شبیری است — باطل آخر داغ حسرت میری است

چون خلافت رشتہ از قرآن گسیخت — حریت را زہر اندر کام ریخت

خاست آن سر جلوۂ خیر الامم — چون سحاب قبلہ باران در قدم

بر زمین کربلا بارید و رفت — لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت

تا قیامت قطع استبداد کرد — موج خون او چمن ایجاد کرد

تبصرہ فلسفۂ اقبال کا سب سے نمایاں "نظریۂ خودی" ہے، اس بارے میں اُن کی عام دعوت یہ ہو کہ

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے — خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اقبال کے نزدیک خودی کے ارتقار کا پیمانہ اس کا استحکام اور اس کی قوت جذب ہے، اس سلسلہ میں اقبال نے اپنے کرداروں میں جو اوصاف تجویز کئے ہیں، اگر اُن سب کو سامنے رکھا جائے، تو کسی ایسے معاشرے کا پروان چڑھنا جو اقبال کی شخصیتوں کا مجموعہ ہو، بہت بعید ہے، ایسے معاشرے میں فکر و عمل کی یکسانی اور مقصد کی یگانگی محال نہیں، تو دشوار ضرور ہے، (جیسا کہ میں تفصیل کے ساتھ اپنے ایک مقالے "اقبال کے اخلاقی تصورات" میں بتا چکا ہوں،) میں نے اس پر کافی غور کیا ہے لیکن ابھی تک نہیں سمجھ سکا ہوں کہ اُن کے نظریۂ خودی کو اُن کے فلسفۂ اجتماع یا نظریۂ بیخودی کے ساتھ کس طرح ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے، اقبال نے فرد اور جماعت کے تعلق کی جو نوعیت بیان کی ہے، وہ متضاد رجحانات کی حامل ہے، کہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جماعت اصل ہے اور فرد تابع، کہیں فرد اصل معلوم ہوتا ہے، اور جماعت تابع، فرد اور جماعت کا ربط واضح اور صاف نہیں،

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ معاشرے کے نشو و نما اور ترقی میں عام طور پر فرد کے تدبر اس کی قوت اور اثر آفرینی کو خاص اہمیت حاصل رہی ہو، چنانچہ تاریخ کے تقریباً تمام اہم اور اثر انداز انقلاب بڑی حد تک شخصیتوں کے لائے ہوئے ہیں، اس لئے اقبال نے جوں ہی گرد و پیش کی اصلاح کے بارے میں غور کیا تو سب سے پہلے انکی نظر افراد پر پڑی، لیکن سامنے کی شخصیتوں میں انھیں کوئی ایسا فرد نظر آیا جو ماحول میں خوشگوار انقلاب پیدا کر سکے، اور معاشرے کو اپنا میدان عمل بنا کر اس میں ترقی کی روح پھونک دے، اس لئے اُن کی توجہ کا مرکز مستقبل بن گیا، اور اُن کی فلسفیانہ اور شاعرانہ قابلیتیں ایسے کرداروں کو ابھارنے پر صرف ہونے لگیں، جو حالات کو سدھارنے کی اہلیت رکھتے ہیں، اس طرح انکی

حکیمانہ نظر کا اصل مرکز فرد بن گیا، اور معاشرہ میدانِ عمل کی حیثیت سے اور فرد فعّال اور عامل کی صورت
میں سامنے رہا، اور انھوں نے بغیر استثنا ہر فرد کو بلند تر فرد بننے کی دعوت دینی شروع کر دی، اس طرح
مسئلۂ خودی اُن کی فکر و دعوت دونوں کا موضوع ہو گیا، ان کی فکر و دعوت دونوں عام یقین،
لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ عام حالات میں کوئی سماج آسانی سے نہیں ہوتا، کہ وقت واحد میں برابر کے یا
قریب قریب مساوی درجے کے متعدد بلند کردار اس میں نشو و نما پا سکیں، اس لئے اُن کی فکر و دعوت دونوں
کی تہ میں تحت الشعوری طور پر ایک ہی فرد ہوتا تھا، اور اسی کو وہ معاشرے کی فعّال قوت اور مثالی کردار
سمجھتے تھے، اس لئے کسی عملی تضاد یا حقیقی اضطراب کا سوال نہیں، پیدا ہوا لیکن جب اقبال نے اپنے بیخودی
کے نظریہ کو ترتیب دینا چاہا، اور معاشرے اور اجتماع پر غور کرنا شروع کیا، تو نظریۂ خودی کی عملی نوعیت
سے نظر صرف کر کے منطقی عموم کو سامنے رکھنا پڑا، اور وہ معاشرے کو اپنے بلند تر افراد کا مجموعہ تسلیم کرنے
پر مجبور ہو گئے، اس صورت میں معاشرے کی خالص انفعالی نوعیت قائم نہیں رہ سکتی تھی، اور اس کو
فعّال عنصر ماننا ناگزیر تھا، چنانچہ اس کو فعّال ہی تصور کیا گیا، جس میں ایک طرف ہیئتِ سماج، دوسری طرف
خودی کے افراد تھے، اقبال نے اس تضاد کو کچھ تو اسلامی اخلاق سے دور کرنے کی کوشش کی، اور کچھ اپنے
مابعد الطبیعیاتی فلسفے سے اور افراد کی آزادی، ہم مقصدی اور ارادی تعاون سے اس سماج کی تشکیل کو ممکن
بنایا، اور خودی اور بیخودی میں ربط پیدا کیا، مگر اس میں وہ کہاں تک کامیاب ہوئے، یہ اہلِ نظر جانیں
تاہم ان کا اصل نظریہ "خودی" ہے، بیخودی کا تصور ثانوی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے اُن کے سلسلۂ
فکر کے ربط اور نقد دونوں میں اسی کو معیار بنانا چاہیے،

اقبال اگرچہ جمہوریت کے حامی نہیں ہیں، لیکن تقاضائے حالات کے تحت انھیں جمہوریت سے
عناد بھی نہیں ہے، وہ اسلامی طرزِ حکمرانی میں جمہوریت کی گنجائش پاتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ یہ
اسی حالت میں ممکن ہے، جب کہ ملک کی اکثریت اسلامی ضابطۂ حیات پر عقیدہ رکھتے ہوئے اسکو

نافذ کرنے کی حامی اور مقننہ اور عاملہ کے اقتدار کو نیابتی درجہ دینے پر راضی ہو، مگر یہ ایسی جمہوریت
ہو گی جس میں جمہور کا اقتدار کم سے کم ہو گا، نہ وہ اس نظام کو باختیارِ خود معطل کر سکے گا، اور نہ اس میں
کوئی بنیادی تبدیلی کر سکے گا اور جمہوری تصور اقبال کے تصورِ خودی سے زیادہ قریب نہیں، کیونکہ یہ داناگیر
خودی جمہوریت کی بندشوں میں مقید رہنا کیونکر گوارا اور اپنے اختیار کی تحدید کیسے برداشت کر سکتی تھی،
اقبال کے سلسلۂ فکر کا منطقی تقاضا شخصی آمریت ہے، کیونکہ تمام شخصیتیں نہ یکساں صلاحیتیں رکھتی ہیں
اور نہ برابر کا جذب و قوت، اور سماج میں وہی شخصیتیں ابھر سکتی ہیں، جو دوسروں سے زیادہ صلاحیتیں رکھتی
اور جذب و قوت میں بڑھی ہوئی ہوں، ایسی شخصیتیں سماج پر مسلط ہو کر اس کو اپنے ساتھ چلنے پر مجبور کر دیں گی،
ضابطے اور قانون پر اس کا اقتدار ہو گا، وہ خود ضابطے اور قانون کی محکوم نہ ہوں گی، اس لئے اقبال
نے معاشرے کو حقِ احتساب اور حقِ عزل دے کر فرد کی اس بے روک آزادی اور بے قید اقتدار
پر پابندی لگانے کی کوشش کی ہے لیکن اس طرح اقتدار کا اصل مرکز سماج کو ماننا پڑے گا، اور فرد
اپنی وہ اہمیت کھو دے گا، جو اقبال اس کو دینا چاہتے ہیں، علاوہ ازیں کسی ایسے سماج کو ریاست کی
نمایندگی کا کوئی حق نہ ہو گا، جو خود اقلیت میں ہو،

اقبال نے فرد کی اہمیت کو معاشرے کی اہمیت کے مطابق بنانے کے لئے جماعت کو افراد کا مجموعہ
قرار دے کر وحدتِ افکار و وحدتِ کردار سے ان میں ہم آہنگی پیدا کی ہے، اور ہم مقصدی کے ذریعہ ان کی
جد و جہد کے رُخ کو متعین کیا ہے، اور اس طرح آزادی اور اقتدار کو پابند کر کے متوازن حکومت اور متوازن
معاشرے کی بنیاد رکھی ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ بنیاد خالص عقلی نقطۂ نظر سے کافی مستحکم ہے، مگر ایسا
معاشرہ کبھی خارجی وجود بھی رکھے گا، یہ بہت مشکوک ہے، اور اگر افراد یا معاشرے کے ذہنی معیار و ں پر
اکتفا کر کے اُن کے ارادۂ عامہ کو اقتدارِ اعلیٰ تسلیم کیا جائے، تو پھر افراد کی آزادیٔ فکر و عمل ایک ڈھونگ
سے زیادہ نہیں ہو گی،

اقبال کی ریاست مین اقتدار اعلیٰ نہ ریاست کو حاصل ہے، اور نہ افراد و معاشرے کو، اس مین حقیقی اقتدار کا مرکز باری تعالیٰ کی ذات ہے، جو اقبال کے نزدیک اعلیٰ اخلاقی قدرون کا مخزن اور حیاتیاتی قوتون کا منبع ہے، یہ مخفی مخزن اور پوشیدہ منبع نہ طبعیاتی تجربہ ہے، اور نہ عام نفسیاتی مشاہدہ، اقبال بھی اس کو شخصی احساس ہی سمجھتے ہین لیکن یہ شخصی احساس اُن کے نزدیک سماجی اہمیت رکھتا ہے، اس لئے یہ ایک طرح کی سماجی قوت ہے، جس کے اثرات سے صرفِ نظر ممکن نہین، اس عقیدے سے جو معاشرہ وجود مین آتا ہے، اوسی کی ریاست ہے، گویا اسلامی معاشرے کے ارادۂ عامہ نے اس ریاست کی تشکیل کی ہے، سب سے پہلی اسلامی ریاست کا قیام تاریخی طور پر بھی اسی طرح عمل مین آیا ہے، کہ ایک بالکل نئے ابھرتے ہوئے سماج نے جو اگرچہ اپنے جغرافیائی حدود مین اقلیت مین تھا، اپنے معیارون کے مطابق ایک ریاست کی بنیاد ڈالی، اور اس ریاست کا قیام معاشرے کے ارادۂ عامہ سے عمل مین آیا، لیکن اس کی اہمیت فقط اتنی ہے، کہ سماج نے اپنا فرض ادا کر دیا، لیکن اس فرض کی بنیاد کیا ہے وہ اخلاقی مقاصد جن کو پورا کرنے کے لئے ریاست کا قیام عمل مین لایا جاتا ہے، اور اس کو باقی رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے خود اخلاقی قدرون کے حامل ہین، یا اُن کے خیر ہونے کا کوئی دوسرا معیار ہے، اور ہے تو کیا ہے، اقبال کا بیان اس کے متعلق زیادہ واضح نہین، اور غالباً زیادہ صحیح یہی ہے کہ اُن کے نزدیک آخری معیار

آن کتابِ زندہ قرآنِ حکیم حکمتِ او لایزال است و قدیم

اقبال کی ریاست کا عام امن اور معاشی فلاح کی نگرانی کے ساتھ ساتھ پہلا فریضہ اس معاشرے کو برقرار رکھنا ہے، جس مین سے خود ریاست ابھری ہے، وہ معاشرے کے ترقی پذیر رجحانات کی نمایندگی کرتی ہے، افراد کے لئے ترقی کے مواقع فراہم کرتی ہے، اُن کی ضروریاتِ زندگی کی کفالت کرتی ہے، مگر معاشرے اور افراد کو آزاد بھی نہین بناتی کہ سرے سے اسلامی سماج ہی غائب ہو جائے، اسلامی سماج نہ تو جغرافیائی حدود سے بنتی ہے، اور نہ زبان اور نسب کے رشتے سے بلکہ اعمال و افکار کی یکرنگی، اُن

عامہ کی یک جہتی پر اسلامی قومیت کا مدار ہے، جب تک اُن کو برقرار نہ رکھا جائے گا اسلامی قومیت باقی نہین رہے گی، لیکن پھر معاشرہ کس طرح ترقی پائے گا، اور گردوپیش کی تبدیلیون سے اپنے آپ کو کیونکر مطابق بنائے گا، اقبال کہتے ہین، اسلامی اعمال و افکار کچھ تو بنیادی اہمیت رکھتے ہین، اور کچھ کی اہمیت وقتی ہو، وقتی مسائل مین اجتہاد کی گنجائش ہے، معاشرہ اور افراد اور بتقاضائے حالات خود حکومت بھی ان مین رد و بدل کر سکتی ہے، اور اس طرح یہ سماج خود بھی حرکی ہو جاتا ہے، اور زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کا مقابلہ بھی کر سکتا ہے، بنیادی اہمیت رکھنے والے امور دوامی قدر و قیمت رکھتے ہین اور انہی پر سماج کی انفرادیت کا مدار ہے، اس لئے ان مین کوئی ترمیم و تنسیخ برداشت نہین کی جا سکتی، یون معاشرہ مستمر شخصیت کی حیثیت مین باقی رہتا ہے، اقبال کے نزدیک اسلامی سماج کا یہ تغیر پذیر رُخ فطرت کے حرکی رُخ کی نمایندگی کرتا ہے، اور اس کی دوامی روح فطرت کے اندرونی اور مستمر اصول کا اظہار کرتی ہے، اور اس طرح یہ باقی اور فانی دونون کا آمیزہ ہے، لیکن اسلامی معاشرے کا یہ تغیر پذیر رُخ کونسا ہے، اور اس کی دوامی روح کیا ہے، اقبال نے اس کی کوئی تصریح نہین کی، وہ فقط اس کے قائل ہین کہ قرآنی اساس قائم رہتے ہوئے سنت، اجماع اور قیاس کی جو قرآنی تعبیرین اور تشریحین ہین، ان مین توسیع و تجدید اور ترقی کی گنجائش ہے، اور بتقاضائے حالات قانون سازی مین انھین برتا جا سکتا ہے،

اقبال کی ریاست اصل مین ایک قوم یا ایک پارٹی کی ایسی ریاست ہے، جس کا قانونی جواز پارٹی کے فیصلے پر بھی منحصر نہین اور نہ اس کے جواز کے لئے پارٹی کا اکثریت مین ہونا ضروری ہے، اس کی حمایت کرنا پارٹی کا فرض ہے، جہان تک حکومت کا تعلق ہے، پارٹی پر اس کی اطاعت اس وقت تک فرض رہتی ہے، جب تک حکومت ان فرائض کو ادا کرتی رہے، جو اقتدار اعلیٰ کی طرف سے اس پر عائد ہین، جونہی وہ اپنے فرائض ادا کرنے سے تغافل برتنے لگے، تو پھر اوس کی اصلاح، عزل، اور پھر صالح حکومت کے قیام کے لئے جدوجہد کرنا پارٹی پر بحیثیت مجموعی اور افراد پر اُن کی انفرادی حیثیت میں فرض ہے،

اس ریاست پر رعایا کی طرف سے کچھ فرائض عائد ہیں، اور ریاست کے رعایا پر کچھ حقوق ہیں، اسلامی طرزِ فکر کے تحت جہاں تک ریاست اور مسلم رعیت کا تعلق ہے، سب فرائض ہی فرائض ہیں، ان حقوق و فرائض میں مسلم اور غیر مسلم کا کوئی خاص امتیاز نہیں، بلکہ غیر مسلم رعیت کو ایک طرح کی محدود خود اختیاری کا بھی حق ہے، اصل فرق یہ ہے کہ مسلم معاشرہ خود ریاست میں حق رکھتا ہے، لیکن غیر مسلموں کو ریاست میں کوئی حق نہیں ہوتا یعنی مسلمانوں کی آواز کو حکومت کے عزل و نصب میں دخل ہوتا ہے، ریاست کی طرف سے جنگ و صلح کا اختیار ہوتا ہے، اس کو قائم رکھنے اور اس کے لئے لڑنے کا فریضہ عائد ہوتا ہے، جب کہ غیر مسلم رعیت کو اس کے لئے مجبور نہیں کیا جا سکتا، امارتِ عامہ کی نمائندگی مسلم سماج ہی کر سکتی ہے، گویا ان سب میں مسلم سماج کا اختیار نیابتی ہوتا ہے، اس کے فرائض مشروط اور محدود ہوتے ہیں، اور وہ سب میں جواب دہ سمجھا جاتا ہے، جہاں تک حکومت کے اداروں کا تعلق ہے، ان میں مسلم اور غیر مسلم کی تفریق نہیں لیکن ریاستی مصالح کو بہر حال نظر انداز نہیں کیا جائے گا، اور کوئی ایسی صورت اختیار نہیں کی جائے گی جس سے ریاست کی ہستی خطرے میں پڑ جائے، یا وہ ان مقاصد کو پورا کرنے کے قابل نہ رہے جن کے لئے اُن کی تاسیس کی گئی ہے، اس سلسلے میں مسلم اور غیر مسلم کی خصوصیت نہیں، خطرہ جس کی طرف سے ہو، اس کا سدِ باب کیا جائے گا، امنِ عامہ، رفاہِ عام، عدل و انصاف، ضروریاتِ زندگی کی کفالت، ترقی کے مواقع کی بہم رسانی، عام ہم جہتی، ارتقاء کی مساعی میں ساری رعیت کی حیثیت یکساں ہے، اس میں مذہب، قومیت اور نسل کے امتیازوں کا کوئی سوال نہیں،

یہ ریاست عملاً ممکن بھی ہے، یا نہیں، اس کے متعلق رائیں متعدد ہو سکتی ہیں، تاریخ کے سیزدہ صد سالہ دور میں اپنی مثالی حیثیت میں اس کا قیام بہت تھوڑے تھوڑے وقفوں کے لئے ہوا، ان ناقص شکل میں متعدد ملکوں میں سیکڑوں ریاستیں قائم ہوئیں، اور طویل طویل عرصوں تک رہیں، لیکن یہ جب کی باتیں ہیں جب دنیا پر مادیت پوری طرح نہیں چھائی تھی، موجودہ عہد میں اس قسم کی ریاست کے قیام کے راستے

میں سب سے بڑی دشواری مادیت کا پوری طرح تسلط ہے، جب تک کسی ملک کا اثر انداز سماج اپنے آپ کو مادیت سے نہ چھڑا لے، اور زندگی کے خالص روحانی موقف پر اپنے آپ کو نہ کھڑا کر لے، ایسی ریاست کا قیام خوابِ پریشان یا فلسفیوں کی ذہنی مثالیت سے زیادہ نہیں،

تاہم اس میں شبہ نہیں کہ ہر وہ ریاست جو اعلیٰ اخلاقی معیاروں کی اخلاقی قدروں کو دل و دماغ دونوں سے تسلیم کرتی ہو، اور پوری دنیا کو ایک برادری مانتی ہو، اس کی فکر و عمل پر فائدے کی تمیز اور ضرر کا خوف مسلط نہ ہو، غیر جانبدارانہ عدل و انصاف کو عملاً برتنے کی کوشش کرے، اس کے مفید ہونے میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا، اور عام فلاح و بہبود کی جو توقع اس سے کی جا سکتی ہے، وہ دوسری سے نہیں، آخرت کی جوابدہی کا تصور جس طرح افراد کو صالح بنانے میں بکار آمد ہے، اسی طرح معاشرہ اور ریاست کو بھی صالح بنانے میں بکار آمد ہونا چاہیئے،

ماخذ اقبال کے خیالات کا ماخذ اُن کے اشعار ہیں، جو اُن کے مجموعات نظم سے انتخاب کئے گئے ہیں، اپنے سابقہ مقالوں "اقبال کی الہیات" اور "اقبال کے اخلاقی تصورات" سے بھی مدد لی گئی ہے، اُن کے علاوہ ذیل کی کتابیں اس مقالے کے خاص ماخذ ہیں،

۱- ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر — از ڈاکٹر اقبال — ص ۸
۲- عہدِ نبویؐ میں نظامِ حکمرانی — از ڈاکٹر حمید اللہ — ص ۴۰ - ۴۲، ۶۰، ۶۵، ۷۷،
״ ۷۹ - ۸۰، ۹۸
۳- رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی — ایضاً — ״ ۲۹ - ۳۳ - ۳۹ -
״ ۱۰۶ - ۴۲۳،
۴- تاریخ فلسفۂ سیاسیات — از ڈاکٹر محمد مجیب — ״ ۹۳ - ۱۴۵، ۱۸۵، ۲۲۸، ۲۵۰،
۲۸۲ - ۲۸۶ - ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۲ - ۳۱۳، ۳۱۴،
۳۱۸ - ۳۲۲ - ۳۲۴

۵ کتاب الموافقات الجزء الثانی مسئلہ اولیٰ — از ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ المالکی الشاطبی — ص ۱۰

6. Six lectures on Recconstruction of religious thou-ght in Islam - by Iqbal — pp 195. 205. 207 217. 218. 220. 223.

7. The kilosoph-ical basis. of The asrar khudi — -do- pp. 5. 11.

8 Speeches and statements of Iqbal — -do- pp. 5, 8, 9, 14 138, 151, 122 206, 207.

9- History of early Muslim political thought and adm-ini stration — by sherwani/pp. 260

کندی کا فلسفہ

از

جناب ڈاکٹر صغیر حسن صاحب معصومی استاذ شعبۂ عربی و اسلامیات ڈھاکہ یونیورسٹی

(۲)

دین اور فلسفہ

کندی کا زمانہ تفکیر عقلی کے لئے مشہور ہے، غیر مسلمون کے اعتراضات اسلام پر عقلی ہوتے تھے، اس لئے مسلمانون نے اہتمام کیا تھا کہ اُن کے عقلی اعتراضات کا جواب بھی عقلی دین، البتہ عقلی سوال وجواب نے بہت سے لوگون کو جادۂ اعتدال سے الگ کر دیا، اور زندقہ زور پکڑنے لگا، بہت سے عقیدہ کے سخت مسلمان تحفظ اسلام کے نشہ مین نادانستہ طور پر خود وحی کی بنیادون کو متزلزل کرنے لگے، مثلاً معتزلہ کا نظریہ واجبات عقلیہ معتزلہ کے نزدیک وہ سارے مسائل واشیا جن کا تعلق اعتقاد و اخلاق سے ہے، ان مین عقل کی رہنمائی ضروری ہے، اس نظریہ کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پیغمبری بے کار، یا کم از کم وہ محض ایک مذہبی رسم و رواج تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے، علاوہ ازین اس نظریہ کے تحت سب سے اہم اجزائے انسانی جن سے اعتقاد کے کمال اور عالم کے سمجھنے مین مدد ملتی ہے یعنی نفس ناطقہ اور حیات انسانی بالکل معطل اور گمنام رہ جاتے ہین،

کندی ایک مسلم مفکر کی حیثیت سے اس مسئلہ مین الگ قدم اٹھاتا ہے، اور دین و فلسفہ مین یگانگت ثابت کرتا ہے، اور فلسفہ کا سررشتہ بھی ہاتھ سے جانے نہین دیتا، کندی کے نزدیک فلسفہ اشیا کو ان کے حقائق کے ذریعہ جاننے کا نام ہے، جو اس کے خیال مین اللہ رب العالمین کے علم، توحید اور مراتب

چیز کو جو ایک آدمی کو خیر تک پہنچاتی ہے، اور شر سے بچاتی ہے، شامل ہے، یہ سارے وظائف ایک پیغمبر کے ہیں، جو خدا کا فرستادہ ہوتا ہے،

کندی کی خاص توجہ اسلام کی جانب رہتی ہے، وہ قرآن پاک کی تائید میں کہتا ہے، کہ جس کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ جل شانہ کی طرف سے ہم لوگوں تک پہنچایا ہے، اس کو ہم عقل کے فیصلہ سے سمجھ سکتے ہیں اور اس فیصلہ کو صرف وہی لوگ باطل قرار دیتے ہیں، جو عقل کی صورت سے بے بہرہ اور جہالت کی صورت سے آشنا ہیں، (رسائل ص ۲۴۴ - ۲۴۵) کیونکہ قرآن پاک کے معانی کو سمجھنے کیلئے، کندی کے نزدیک منکرین کا عقل و اعتقاد سے آراستہ ہونا بہت ضروری، اور عربون کے اصطلاحات اور عربی محاورات سے پوری طرح باخبر ہونا بھی ضروری ہے،

البتہ بلحاظ طریقہ، آغاز و خصوصیات پیغمبرون کے علم اور فلاسفہ کے علم میں کندی فرق بیان کرتا ہے، فلاسفہ کا علم فلسفیانہ موشگافیون، علمی بحث و مباحثون سے منطق و ریاضیات کے حصول، اور ایک عرصہ دراز کی جد و جہد کے بعد حاصل ہوتا ہے، برخلاف اس کے پیغمبرون کے علم کے حصول کے لئے نہ بحث و مباحثہ کی حاجت ہے، اور نہ دیگر علوم کی تحصیل، اور جد و جہد کی ضرورت ہے، حالانکہ ان کا علم علم فلسفہ اور ظاہر و باطن کی حقیقت سب کو شامل ہے، اس علم کا فیضان اللہ جل شانہ کے حکم سے پیغمبرون کے دلون پر ہوتا ہے، عمل خداوندی ایک پیغمبر کے نفس کو پاک و مصفّا کرکے اس قابل بنا دیتا ہے، کہ وہ ارادۂ خداوندی سے علم کا مظہر بن جائے، چونکہ پیغمبری علم کا فیضان خدائی، ازلی، ابدی، تام و غیر محدود علم کے خزانہ سے ہوتا ہے، اس لئے یہ علم صاف، مختصر، واضح اور ایک روشن دماغ کی سمجھ کے قابل ہوتا ہے،

(ص ۳۷۴ - ۳۷۶)

باوجودیکہ کندی کو فلسفہ ارسطو سے خصوصی اور فلسفۂ یونان سے عمومی شغف ہے، مگر اس بات کے اعتراف میں دریغ نہیں کرتا، کہ انسانی علم خدائی سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، اور ثابت کرتا ہے کہ

انفرادی عقلیں خدائی فلسفہ کے سمجھنے سے قاصر ہیں، کندی ارسطو کے مشہور نظریہ قدم عالم کی مخالفت کرتا ہے، اور صفات الٰہی اور خدائی توجہ پر خاص طور پر زور دیتا ہے، وہ اپنے فلسفہ کی ابتدا فلسفیانہ غور و فکر سے کرتا ہے، مذہب کو فلسفۂ عقل کی روشنی میں سمجھ کر مذہبی اور فلسفی نتائج تک پہنچتا ہے، بیہقی وغیرہ نے لکھا ہے، کہ کندی نے اپنی کتابون میں مذہبی و عقلی اصولون کو ایک کر دیا ہے "قد جمع فی بعض تصانیفہ بین اصول الشرع واصول المعقولات" (تتمہ صوان الحکمۃ ص ۲۵، طبع لاہور)

عالم | کندی ارسطو کے بنا، عالم کے نظریہ کو قبول کرتا ہے، لیکن حدوثِ عالم کے اعتقاد میں اس کی مخالفت کرتا ہے، ارسطو اس بات کا قائل ہے کہ موجودہ قدیم عالم کا نظام اس نظریہ پر قائم ہے کہ مادہ اللہ تعالیٰ سے شغف رکھتا ہے، کندی اس کے برعکس اس کا قائل ہے کہ عالم، خدائے حکیم کے ارادی عمل کی تخلیق ہے، عالم کی حرکت، اس کے قوانین، اور سارے حوادث کی حرکت، قوت سے فعل میں انکی حرکت، سب کی سب اس بات کا پتہ دیتی ہیں، کہ خدا کا عملی ارادہ ان سب پر غالب ہے، حالانکہ کندی شغف و محبت کے معنی اور اثر سے پوری واقفیت رکھتا ہے، پھر بھی وہ ارسطو کی اس خاص نظریہ کو کہ "مادہ خدا کا مشتاق" ہے عجیب تبلاتا ہے، اور عالم و خدا کے رشتہ کو ایک تنظیمی خالق ارادہ کی اطاعت سمجھتا ہے، جہان تک عالم کی جسمانی وسعت کا تعلق ہے، ارسطو عالم کو محدود بتاتا ہے، اس کے نزدیک عالم ایک جسم ہے، جس کی تعریف یہ ہے کہ "جسم وہ چیز ہے جو سطح سے گھری ہوئی ہو" (Mekaphey- Dieo: 1066 b 24; Puzsico, III 5. 2046, 20b) اس لئے بالفعل کوئی جسم غیر محدود نہیں ہو سکتا،

ارسطو کے نزدیک عالم باعتبار وجود حرکت قدیم ہے، اس کا یہ نظریہ چند قضایا پر مبنی ہے مثلاً دنیا کے لئے ایک محرک اول ہے، ارسطو اس قضیہ سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے، کہ حرکت قدیم و غیر فانی ہے، اور متحرک یعنی عالم بھی ابدی و قدیم ہے، ارسطو کے بعض قضایا ایسے بھی ہیں، جن کا ثبوت پوری طرح

کبھی نہیں دیا گیا، اس پر بھی وہ ان کو بطور حجت و دلیل پیش کرتا ہے، ان قضایا کا منشا، قدم مادہ و تعلق زمان و حرکت ہے، اس آخری نظریہ کی بنیاد اس پر ہے کہ زمانہ، حرکت کی مقدار (تسلسل)، یا حرکت کے شمار کا نام ہے، اور یہ کہ زمانہ کی ابتدا ناممکن ہے،

دوسرے مسلمان متکلمین کی طرح الکندی ان قضایا کو ثابت کرنے کی دقتوں سے واقف ہے، اس لئے وہ صرف دو قضیوں کو قبول کرتا ہے، (۱) ایک یہ کہ غیر متناہی جسم حیطۂ فعل میں نہیں آسکتا، دوسرے یہ کہ جسم، زمان اور حرکت سب وجود میں متحد ہیں، اور آپس میں ایک دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں رکھتے، یہ عرب فلسفی ان دونوں مقدموں کو متحد کر دیتا ہے، اور یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جسم، حرکت، اور زمان سب کے سب متناہی ہیں، ان کی ایک ابتدا ہے، اس لئے یہ سب مخلوق ہیں، اس کی دلیل حسب ذیل قضایا پر مبنی ہے، جو نہایت واضح اور عقل کے مطابق ہیں،

(۱) وہ سارے ہم جنس اجسام جن میں سے کوئی دوسرے سے بڑا نہیں، ضرور آپس میں برابر ہیں،

(۲) متناہی اجسام غیر متناہی نہیں ہو سکتے،

(۳) برابر اجسام کے اطراف ضرور فعلاً و قوۃً ایک جیسے ہونگے،

(۴) اگر برابر اجسام میں سے کسی ایک جسم میں کچھ اضافہ کیا جائے، تو وہ جسم ضرور اضافہ کے بعد خود اپنے سے اور دوسرے برابر والے اجسام سے بڑا ہو جائیگا،

(۵) جب دو محدود اجسام ملائے جائیں گے، تو ان کے اتصال کے بعد بھی ایک محدود جسم بنے گا، یہی حال ہر ذی مقدار جسم کا ہے،

(۶) دو ہم جنس اشیاء میں سے اگر ایک چھوٹی ہے، تو چھوٹا ہونا یا تو بڑے کی نسبت سے ثابت ہوگا یا بڑے کے ایک حصہ کی نسبت سے،

(۷) دو غیر محدود ہم جنس اجسام میں سے کوئی دوسرے سے چھوٹا نہیں ہوتا،

(۸) اگر ایک محدود جسم سے، کچھ حصہ نکال دیا جائے اور بقیہ حصہ گھٹانے کے بعد ضرور اصل سے

چھوٹا ہوگا،

(۹) اگر ایک جسم محدود سے کچھ حصہ الگ کر دیا جائے اور پھر وہ الگ کیا ہوا حصہ ملا دیا جائے تو دونوں کا مجموعہ اصل کے برابر ہوگا، (رسائل ص ۱۰۸-۱۰۹)

ان مقدمات سے کندی یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جو جسم موجود ہے وہ ضرور محدود ہے، اسلئے جسم عالم بھی ضرور محدود ہو، انہی قضایا کے ماتحت وہ زمان و حرکت کو بھی جو جسم کو حاوی ہیں بیان کرتا ہے، کندی کی دلیل یہ ہے کہ اگر "حرکت ماضیہ" یا "زمان ماضی" جس کی حد نہیں ہے، ممکن الوجود ہے، تو دو میں سے کوئی بھی "حرکت حال" یا "زمان حال" تک نہیں پہنچ سکتا، کیونکہ ایسا اس وقت ممکن ہے جب کہ ایک غیر محدود شے (خواہ حرکت ہو یا زمان) بالفعل وجود میں آئے جو سراسر باطل ہے،

ارسطو کی طرح کندی بھی زمان کو حرکت کے ساتھ ملا دیتا ہے، اور زمان و حرکت کو جسم کے ساتھ بھی ملاتا ہے، زمان اُس کے نزدیک وجود جسم کی مدت کا نام ہے، اور حرکت اس مدت کے تعداد کا، اس عالم میں جسم اس لئے تغیر پذیر ہے کہ وہ اپنے مرکز کے گرد یا ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتا ہے، یہ تغیر یا تو جسم کے بڑھنے اور گھٹنے کی وجہ سے ہوتا ہے، یا حرکت، استحالہ کی شکل میں ہوتی ہے، یا جوہر یعنی وجود و عدم میں، ان سب صورتوں میں حرکت کے معنی وجود جرم کی مدت کی تعداد ہے، اس لئے ایک جرم زمانی کے لئے حرکت ضروری ہے، اور جہاں کوئی جرم ہے، وہاں ضرور حرکت ہوگی، اور جہاں حرکت ہوگی، وہاں حدوث یا خلق بھی ہوگا، اس طرح جرم، حرکت، اور زمان سب ایک ساتھ موجود ہیں، کوئی ایک دوسرے پر فوقیت نہیں رکھتا، کیونکہ یہ سب کے سب محدود ہیں، زمانہ بالخصوص غیر محدود نہیں ہو سکتا، عالم کے وجود کی مدت ضرور محدود ہو گئی، اس لئے کہ عالم حادث ہے،

یہاں ارسطو اور کندی کے فلسفوں کا فرق بالکل ظاہر ہے، ارسطو "خلق مطلق" کو حرکت نہیں کہتا، اور کندی ثابت کرتا ہے، کہ جسم کا خلق مطلق، اس کی حرکت سے اتصال رکھتا ہے، اس اختلاف کی بنا کندی کے

اس نظریہ پر ہے کہ زمانہ کی ابتدا ہے ، جو ارسطو کے نظریہ کے بالکل مخالف ہے ،

چونکہ عالم محدود ، اور حادث ہے ، اور ابتدائے زمانی رکھتا ہے ، اس لئے مخلوق اور خالق کا محتاج ہے ، اس اعتبار سے کہ عالم ایک جرم ، حرکت اور زمان کا نام ہے ؛ عالم کی حد ثابت کرنے کے بعد کندی کہتا ہے :-

" تو جسم بدیہی طور سے مخلوق ہے ، اور مخلوق خالق کا خلق ہے ، کیونکہ مخلوق اور خالق ایسے الفاظ ہیں ، جو ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں ، غرض ہر شے کا بدیہی طور پر ایک خالق ہے ، جو اس کو عدم سے پیدا کرتا ہے ، (رسائل الکندی ص ۲۰۷)

کندی کے نزدیک اللہ عالم نہیں ، نہ وہ عالم کے جیسا ہے ، بلکہ وہ عالم کا سبب ہے ، غرض اللہ سبب علی ہے ، واحد ہے ، حق ہے ، غیر مسبب ہے ، دائم و قائم ہے جس کا وجود کبھی شرمندۂ عدم نہ ہوا ، کامل و اکمل ہے اور کوئی کمال ایسا نہیں جو اس میں نہو ، اس کی نہ جنس ہے نہ جسم ، اس لئے اس میں تغیر کبھی کارفرما نہیں ہو سکتا نہ اس میں فساد ہے ، اور وہ بڑھتا نہ گھٹتا ہے ،

فلسفۂ یونان میں اس قسم کا تخیل ڈھونڈھنا لاحاصل ہے ، کیونکہ عموماً یونان کے فلسفی خصوصاً ارسطو عالم اور ہر اس شے کی ازلیت کا قائل ہے ، جس کو عالم کی بنیاد میں دخل ہو ، اور یہاں ہم متکلمین اسلام کے ایک نئے طریقۂ تخیل سے دوچار ہوتے ہیں ، جس کو انھوں نے اپنی مشکل حل کرنے کے لئے اختیار کیا ہے ،

وجود باری تعالیٰ کے ثبوت کے لئے کندی انسان کی طرف متوجہ ہوتا ہے ، اور کہتا ہے کہ جس طرح انسان کے جسم میں ایک نظام کا وجود اس بات کا پتہ دیتا ہے ، کہ اس کا ایک منتظم ہے ، جو نظر نہیں آتا ، اسی طرح عالم کا نظام اور اس کا ظاہری نظم و نسق اس بات کا پتہ دیتا ہے ، کہ عالم کے لئے بھی ایک منتظم اور کارکن ہے جو نظر نہیں آتا ، غرض یونانیوں کے اس تخیل کو کہ " انسان ایک عالم اصغر ہے " کندی سمجھنے کی کوشش کرتا ہے ، اور اس سوال کا کہ کیا عالم میں کوئی چیز ایسی ہے ، جو سارے عالم کے خالق کے مانند ہو ؟ یہ جواب دیتا ہے کہ " خالق عالم میں اسی طرح ہے ، جیسے روح بدن میں " ،

کندی نظام عالم اور پھر خدائے برتر کی طاقت ، حکمت عامہ ، رحم و کرم ، قضا و قدر کی عظمت کا ذکر بار بار کرتا ہے ، وہ کہتا ہے کہ خدا نے ہر شے کے لئے ایک سبب مہیا کیا ہے ، خود اس کے الفاظ یہ ہیں ، (بخوف طوالت صرف ترجمہ پر اکتفا کیا جاتا ہے)

" ان ساری اشیاء سے جو حواس کے لئے ظاہر ہیں ، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھارے لئے اشیاء باطنہ کو بھی ظاہر کر دے ، یہ بالکل عیاں ہے ، کہ ایک اول درجہ کا ناظم اس عالم کا منتظم ہے ، یعنی وہ سب سے بڑا منتظم ، سب سے بڑا فاعل ، سب سے بڑا خالق ، اولین میں اول تر ، اور ساری علتوں کی علت ہے ، یہ حقیقت کہ عالم میں خدائی نظم و نسق کارفرما ہے ، ہر اس شخص پر ظاہر ہے جس کے حواس تک عقل کی روشنی پہنچتی ہے ، وہ جس کی غرض و غایت حق تک پہنچنا ہے ، جس شخص کی صفت حقانی جس کی غرض حقانیت پر اعتماد کرنا ، حق کو اخذ کرنا ، اور حق کے مطابق انصاف کرنا ہے ، ایسے شخص کی عقل ان ساری اشیاء کو واضح کر دیتی ہے جو اس کی ذات اور اس کی روح کے درمیان وارد ہوتی ہیں ، ایسے شخص کی بصیرت جہالت کے تاریک پردوں سے بری ہے ، اور اس کی روح فخر و مباہات کے مقامات اور غرور کے برے برتاؤ سے دور رہنے والی ہے .... نظام عالم اور اس کی ترتیب بعض کا بعض پر عمل بعض کی فرمانبرداری ، اور بعض کی تسخیر ، ہر وجود میں آنے والے کا بہتر حال میں ہونا ، ہر فاسد کا فساد ، اور ثابت و زائل کا ثبات و زوال ، غرض ہر فعل اور ہر شے اس بات پر دلالت کرتی ہے ، کہ نظام عالم بہت ہی مضبوط تدبیر و حکمت کے ماتحت قائم ہے ، اور ہر تدبیر کے ساتھ ایک مدبر اور ہر حکمت کے لئے ایک حکیم ہے ، کیونکہ یہ سب الفاظ اضافی ہیں ، (رسائل ص ۲۱۴ ، ۲۱۵)

عالم کے متعلق یہ نظریہ کہ اس کی تخلیق کسی غرض و غایت کے لئے ہوئی ہے ، سقراط کے زمانہ سے یونانیوں میں چلا آرہا ہے ، افلاطون کے فلسفہ میں اس کا بیان نہایت واضح ، اور ارسطو کے یہاں کسی قدر ابہام کے ساتھ ہے (Metaphysics . II. 8 .) خود یونانی لفظ کوسموس (Kosmos .) جس کے

اصلی معنی ڈیزائن اور ایک خوبصورت آراستہ ٹکڑے کے ہیں، اور عالم کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس نظریہ کے یونانی ہونے کا ثبوت بہم پہنچتا ہے، لیکن مسلمان مفکرین اور بعض نحویین کا خیال ہے کہ عالم "علم" سے مشتق ہے، علم کے معنی "علامۃ الشیئ" (شے کا نشان) کے ہیں، چونکہ عالم ایک ایسی مخلوق ہے جو خالق کا پتہ دیتی ہے، اس لئے عالم ایک علامت ہے، جس سے خدا کے وجود کا علم حاصل ہوتا ہے،

اگرچہ عالم کے متعلق کندی کا نظریہ یونانیوں کے نظریۂ عالم سے اتفاق رکھتا ہے، مگر حقیقت میں اس کا نظریہ قرآنی نظریۂ خدا، خالق، موجد، اور نظام زمین و اجسام فلکیہ پر مبنی ہے، پھر قرآن پاک خود بیان کرتا ہے کہ اللہ سب سے بہتر خالق ہے، احسن الخالقین نیز یہ کہ اللہ واحد نے ہر شے کو اس کی بہترین شکل میں پیدا کیا ہے، احسن کل شئ خلقہ،

صفات باری تعالی | صفات باری تعالی میں اولین صفت، کندی اور سارے مسلمان مفکرین کے نزدیک بلکہ مذہب اسلام میں اللہ تعالی کی وحدانیت ہے، عدد میں بھی اور ذات میں بھی، اس کی دلیل میں کندی کہتا ہے کہ اگر تخلیق عالم اور عالم کے کارخانہ کو چلانے کے لئے ایک خدا سے زائد ہوں، تو یہ بدیہی ہے، کہ وہ یقیناً اپنی عام غرض کی انجام دہی میں متفق ہوں گے، مثلاً فاعلیت میں سب شریک کار ہوں گے، جس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ خدا کی ترکیب کچھ عام چیزوں اور کچھ خاص چیزوں سے ہوئی ہے، اور مرکب کے لئے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہے، اس لئے تسلسل سے بچنے کے لئے یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ پہلا اور اکیلا فاعل ہے، جس میں کثرت نہیں کیونکہ کثرت مخلوق کی صفت ہے، خدائے خالق و قدیم کی نہیں، اور وہ ساری چیزیں جو تغیر پذیر ہیں، کبھی قدیم نہیں ہوسکتیں، خدا کی واحدانیت کی یہی دلیل فارابی، ابن سینا، اور سارے فلسفیوں کیلئے جو واجب الوجود کی واحدانیت کے قائل ہیں، بنیاد بن گئی، ایسی دلیل کی مثال ارسطو کے یہاں جو لاتعداد غیر متحرک اور غیر مادی محرک اول کا اعتقاد رکھتا ہے، ڈھونڈھنا لاحاصل ہے، اگرچہ اس کا یہ بیان بھی ہے کہ چونکہ عالم ایک ہے اس لئے ایک محرک اول سے زیادہ نہیں ہو سکتا، (Met. L. III. C. VIII)

اسی طرح اس کی نظیر افلاطون کے یہاں بھی نہیں مل سکتی، کیونکہ افلاطون امثال کی حقیقت اور روحانی عالم کا یقین رکھتا تھا، جو وحدانیت کے لئے مخل ہیں، درحقیقت کندی کی یہ دلیل قرآن پاک سے ماخوذ ہے:

"لوکان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا، فسبحان اللہ رب العرش عما یصفون"

(سورۃ الانبیاء (۲۱) آیت ۲۲) ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الہ اذن لذھب کل الہ بما خلق ولعلا بعضھم علی بعض سبحان اللہ عما یصفون

(سورۃ المومنون (۲۳) - آیۃ ۹۰)

کندی کا نظریۂ صفات باری تعالی بھی قرآنی آیات کے مطابق ہے:

"لیس کمثلہ شئ، وھو السمیع البصیر، (سورۃ الشوری (۴۲) - آیۃ ۱۱)

لا تدرکہ الابصار، وھو یدرک الابصار، وھو اللطیف الخبیر، (سورۃ الانعام (۶) - آیت ۱۰۳)

خدا کے متعلق اس کا بیان ہے کہ وہ محرک اول ہے جس میں تحرک نہیں، وہ سچی حقیقت ہے، جو نہ کبھی پہلے عدم سے دوچار ہوئی، اور نہ آئندہ عدم کا شکار ہوسکتی ہے، وہ پہلی علت ہے جس کی کوئی علت نہیں، وہ فاعل ہے، جس کے لئے کوئی فاعل نہیں، وہ دوسروں کو کمال تک پہنچاتا ہے، مگر کوئی دوسری شے اس کو کامل نہیں کرسکتی، اس لئے وہ نہ مقدار ہے، نہ صفت، نہ حرکت ہے، اور نہ بقیہ پانچ مقولات میں سے کوئی مقولہ، نہ وہ مادہ ہے، نہ صورت، نہ جسم نہ عنصر، نہ جوہر نہ نفس، اور نہ وہ عقل ہے، غرض کندی کا خدا ان سارے صفات سے بالاتر ہے جن کا استعمال محسوسات اور معقولات کے لئے ہوتا ہے، (رسائل ص ۱۵۳ تا ۱۶۰ اور ص ۱۶۲)

کندی کے رسائل اس بات کے شاہد ہیں کہ وہ خدا کے لئے "صفات ذات" اور "صفات کمال" دونوں کا استعمال کرتا ہے، اُس کے نزدیک "صفات کمال" خدا کی توحید میں خلل انداز نہیں ہوتیں، اور نہ اُن سے

کثرت کا شائبہ پیدا ہوتا ہے، کندی نے صفات و ذات کے تعلق کو جس طرح بیان کیا ہے، وہ اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کی تفصیلات سے کہیں بہتر ہے، اکثر معتزلہ اس کے قائل تھے، کہ صفات عین ذات ہیں، بعض کا عقیدہ تھا کہ صفات ذات کے احوال ہیں، ان کے خلاف اشاعرہ کا نظریہ ہے کہ صفات ذات کے ساتھ مگر ذات سے مختلف ہیں لیکن کندی آیاتِ قرآنیہ کے مطابق اللہ کی ذات کو ہر تشبیہ و عدیل سے منزہ قرار دیتا اور ساتھ ہی الوہیت کاملہ کی صفات کو بھی اس کے لئے ثابت کرتا ہے، صفاتِ ذاتِ الٰہیہ کو وہ ایجاب و سلب کے درمیان جمع کرتا ہے، اثبات وحدت اور سارے صفات ذات و فعل میں ایجاب ظاہر ہے، اور نفی کثرت اور ہر قسم کے اشتراک سے تنزیہ میں سلب کرتا ہے،

نظریۂ عمل

کندی کے نزدیک عمل دو حصوں میں منقسم ہے: موضوع کا اثر جو خود دوسرے اثر کو قبول کرتا ہے، عمل کا یہ مفہوم عام ہے، (۲) وہ اثر جو خیال کے ساتھ ہے، اور جو ایک محسوس اثر کو اپنے پیچھے چھوڑ جاتا ہے، یہ دوسری قسم کندی کے نزدیک خاص طور پر عمل کے نام سے معروف ہے، (رسائل ص ۱۴۸، ۱۶۶) ارادی اور عادی عمل کو وہ استعمال کہتا ہے،

فعل کو بھی وہ دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے، (۱) فعل حقیقی (۲) فعل غیر حقیقی، فعل حقیقی کے اصلی معنی ابداع ہیں جس کی تعریف حسب بیان کندی "تائیس الایسات عن لیس" ہے، یعنی ایک چیز کو عدم سے وجود میں لانا، یہ فعل اپنے فاعل پر بھی اثر کرتا ہے، (ص ۱۶۵) اور یہ عمل (فعل) صرف علت اولیٰ کو حاصل ہے، جو حق اور یکتا ہے، اور سب افعال کا فاعل خدا بطور کنایہ ہے،

کندی کے اس نظریہ کو نو افلاطونی نظریۂ فیض سے ماخوذ سمجھنا نہیں چاہئے، کیونکہ کندی کے نزدیک تخلیق عالم عمل ارادی کے ساتھ وابستہ ہے، جو عالم میں موثر ہے، پھر رسالہ نفس میں کندی کا یہ بیان کہ بہشت میں نفس کے مختلف منازل ہوں گے، نظریۂ فیض سے مناسبت نہیں رکھتا، کیونکہ عالم کی مطلق تخلیق کا نظریہ صاف اور ظاہر ہے، (رسائل ص ۲۷۰)

کندی اور ارسطو

جیسا کہ کندی کے رسالہ "فی کمیۃ کتب ارسطوطالیس وما یحتاج الیہ فی تحصیل الفلسفۃ" سے ظاہر ہوتا ہے، کندی ارسطو کی کتابوں اور ان کی ترتیب سے اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ اس رسالہ میں وہ کسی ایسی کتاب کا نام نہیں لیتا، جو ارسطو کی لکھی ہوئی نہیں، اور اس کی طرف غلطی سے منسوب ہو، اس لئے وہ ارسطو کی اثولوجیا (Theogy of Aristotle) کا بھی ذکر نہیں کرتا، جو حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہے، حالانکہ ابن ابی اصیبعہ کا بیان ہے کہ کندی نے اس کتاب کے ترجمہ کی تصحیح کی، اور اس پر شرح لکھی، اس کے علاوہ کندی کے فلسفہ میں کہیں نظریۂ فیض کا اثر نظر نہیں آتا، ان باتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ارسطو اور فلسفۂ یونان کے اصل ماخذوں سے کندی بہت قریب تھا،

جیسا کہ اوپر گذرا ہے کندی الٰہیاتی بنیادی مسائل میں ارسطو کا ہمنوا ہے، معنی میں بھی اور موضوع میں بھی، فلسفہ کے اس حصہ میں جس میں علمی طور پر عالم کی بحثیں ہیں، دونوں ایک دوسرے سے قریب ہیں، سب سے بڑا اختلاف ان کے فلسفوں میں الٰہیاتی مباحث میں ہے، خصوصاً قدمِ عالم، نظریۂ خدا، صفاتِ خداوندی، عالم کے تعلق وغیرہ کے مباحث میں

تحصیل علم میں ارسطو کی مخلصانہ کوششوں کے باوجود اس کے فلسفہ میں وحدت و تسلسل کا فقدان ہے، مثلاً وہ اس بیان میں ناکام رہتا ہے، کہ کیا چیز مادہ و صورت کو متحد کرتی ہے، اور دونوں کو ساتھ یا الگ الگ حرکت دیتی ہے، جس سے خدا کی طرف ان کا میلان ہوتا ہے، پھر جب خدا اور اشیاء دونوں قدیم ہیں، تو میلان کیسے اشیاء کو خدا کے نزدیک تر بناتا ہے، جب کہ اشیاء اس کی محتاج نہیں، اور خدا اپنے سوا کسی کو نہیں جانتا، اس طرح کے اور بھی سوالات ہیں، جو ارسطو کے نظریۂ خدا و قدمِ عالم کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں،

اس کے برخلاف کندی اسلام کے نظریۂ خدا کو قبول کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ پہلی علت فاعل خالق،

عالم کے نظم ونسق کا منتظم، صاحبِ ارادہ وصاحبِ علم وعقل ہے، عالم اس کے حکم پر موقوف، اور اس کے آگے سربسجود ہے، جیسا کہ مذہبِ اسلام کی تعلیم ہے، کندی ارسطو، کی کتاب میٹا فزکس (مابعد الطبیعہ) سے جس کو اسطاث (الفہرست ص ۲۵۱) نے عربی میں منتقل کیا تھا، پوری طرح واقف ہے، اگر جب ہم اس کتاب کا مقابلہ کندی کی کتاب الفلسفۃ الاولیٰ میں سے کرتے ہیں، تو ظاہر ہو جاتا ہے، کہ ارسطو کے الہیاتی نظریے اس کے طبیعیاتی نظریوں کے نتیجے ہیں، مابعد الطبیعۃ میں نہ ترتیب کا لحاظ اور نہ مباحث میں تسلسل ہے، کندی کی کتاب فلسفہ اولیٰ میں منطقی ترتیب ہے، اور وہ اپنے بنیادی مسائل پر حاوی ہے، کتاب کا خاتمہ خدا کے وجود، صفات اور عالم سے تعلق پر ہوا ہے، کندی کی کتاب نہ تو ارسطو کی کتاب کی تلخیص ہے، اور نہ اس کا ترجمہ، بلکہ الگ مستقل کتاب ہے، جس کا مصنف پکا مسلمان مفکر ہے، کندی کا نظری طریقہ خود اس کا اپنا ہے، اور یہ کہنا غلط ہوگا، کہ اس کی پوری رہنمائی فلسفۂ یونان کی روشنی میں ہوئی، حقیقت یہ ہے کہ کندی بسا اوقات ارسطو کے نظریوں اور دلیلوں سے اختلاف کرتا ہے، بلکہ غرض وغایت میں بھی دونوں مختلف ہیں، اور دونوں کا اختلاف صرف مذہبی لحاظ سے نہیں، بلکہ بہت سی اعلیٰ عقلی ونظری باتوں میں بھی ہے،

اپنے رسالۂ نفس میں کندی کہتا ہے، کہ ارسطو کا خیال ہے کہ انسان اپنی زندگی ہی میں تزکیہ نفس سے اس منزل میں پہنچ سکتا ہے، جہاں وہ مغیبات کا علم حاصل کر سکتا ہے، جیسا کہ نفس جسمانی قیود سے آزادی حاصل کرنے کے بعد بلند درجات حاصل کرتا ہے، اور حقیقت کو دیکھ سکتا ہے، پہلی نظر میں اس نظریہ سے دھوکا ہوتا ہے، کہ فیلسوفِ عرب نے ارسطو کے آراء کو اس کے استاد افلاطون کی آراء کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے، مگر استاذی ڈاکٹر ریچرڈ والسر مقیم آکسفرڈ نے اپنے مقالہ (Un frammento- nuovo di Aristotele, Studi Itali di fil. Classica Vol. XIV, 1937 123-137) میں ثابت کیا ہے، کہ ارسطو کا مذکورہ بالا نظریہ اس کے ابتدائی دور کا ہے، جب کہ وہ اپنے استاد کے زیر اثر تھا، اس سے

پتہ چلتا ہے کہ کندی کے پاس اور بھی ایسے مسائل ہوں گے، جن سے ارسطاطالیسی فلسفہ کے ارتقائی پہلو پر روشنی پڑتی ہوگی،

کندی وافلاطون نظریۂ حدوثِ عالم اور زمان وحرکت میں کندی افلاطون کے مشابہ ہے لیکن دونوں میں اس وقت فرق ظاہر ہو جاتا ہے، جب کندی وجودِ عالم سے پہلے کسی شے کے وجود کو نہیں مانتا، کیونکہ افلاطون وجودِ عالم سے پہلے ایک نرم شے کا قائل ہے، جو مادہ کے مشابہ تھی، جس کو وہ لاموجود (   ) بالقابل (   ) سے جو شکل کے فعل کو قبول کرتا ہے، اور جس سے مادی دنیا کا ارتقا ہوا، تعبیر کرتا ہے،

نظریۂ نفس میں کندی افلاطون کے خیالات سے زیادہ متاثر ہوا ہے، اور ارسطاطالیسی عناصر اس کے یہاں کم ملتے ہیں، کندی کے نزدیک نفس ایسا جوہر روحانی ہے، جو ہلاک نہیں ہوتا، ایک فرد بسیط ہے، جس کے عقلی مضمون اور حسّی مجرد مضمون میں فرق نہیں، بلکہ یہ جوہر الٰہی شریف ہے، جس کا فعل بدن میں جسمانی مداخل کے بغیر ہوتا ہے، اس لئے کہ روح جسم نہیں،

خلاصہ یہ کہ قوائے نفس اور ان کے فضائل اور مفہوم فلسفہ (عام اس سے کہ فلسفہ بحیثیت علم مراد ہو یا بحیثیت سیرتِ عملیہ) کے لحاظ سے کندی بڑی حد تک سقراطی افلاطون سے متاثر ہے، اور ملکات نفسانیہ انواعِ معرفت (بحیثیت حسّی وعقلی) نظریۂ عقلِ انسانی، اور علم نفس کے علم طبیعی کے ساتھ تعلق رکھنے کی حیثیت سے کندی اپنے افکار میں ارسطاطالیسی نظر آتا ہے،

آخر میں، ان چند امور کی طرف قارئین کی توجہ منعطف کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، جن کا ذکر بھی ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب کے مقالہ میں آیا ہے اور جن میں سے بعض کی حقیقت کا اظہار اسی مضمون میں ہو چکا ہے، مثلاً الہیات ارسطو یا اثولوجیا جس کا ذکر کندی کے یہاں کہیں نہیں ملتا، ایسی حالت میں یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ کندی کو یہ شبہہ بھی نہیں ہوا، کہ یہ ارسطو کی حقیقی تصنیف نہیں، (دیکھو معارف، جون ۱۹۵۳ عیسوی

نمبر ۶ جلد ۱۷، ص ۴۶۶) ؟ صرف کندی ہی نہین، فارابی کے یہان بھی اس کتاب کا ذکر نہین، اور نہ اس کے نظائر ان فلسفیون کی تصنیفات مین ملتے ہین، ابن سینا نے اس پر شرح ضرور لکھی، مگر اس کو بھی شبہہ، بلکہ یقین تھا کہ یہ کتاب ارسطو کی نہین ہے (دیکھو معارف، فروری ۱۹۵۴ء، ابن باجہ، از راقم)

یا یہ خیال کہ "کندی پر دینیات کی حد تک اعتزال کا اور فلسفہ مین غالب اثر نو افلاطونیت کا تھا" (معارف فروری ۵۴ء، ص ۴۲۷) رسائل کندی مطبوعہ مصر کے پیش نظر حقیقت سے دور ہے، اس پر تفصیلی بحث گذر چکی،

لیکن باوجود کثرت تصانیف اور غیر معمولی علم وفضل کے یہ ماننا پڑتا ہے کہ کندی کوئی مجتہد الفکر فلسفی نہین تھا، اور اس کا کوئی مخصوص فلسفہ نہیں ہے،" ؟

ڈاکٹر صاحب موصوف نے (معارف ص ۴۳۰) بحوالہ ڈی وکس لکھا ہے، کہ کندی نے ارسطو کے مفہوم کو صحیح طور سے نہین سمجھا، اس نے مادہ وصورت کی تعریف ومثال مین وہ ارسطو کے حقیقی خیالات سے مختلف نظر آتا ہے، کندی کا رسالہ "فی حدود الاشیاء ورسومہا" راقم حروف کے سامنے ہے، اس کے مطابق کندی کے الفاظ مادہ یا ہیولی کی تعریف یہ ہے :-

"قوۃ موضوعۃ لحمل الصّور منفعلۃ، یعنی مادہ ایک قوت منفعلہ ہے، جو صورتون کو قبول کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے،

(دیکھو رسائل الکندی ص ۱۶۶)

ارسطو کے یہان مادہ کا تصور بعینہ وہی ہے، جس کی تفصیل خود ڈاکٹر صاحب کے مضمون مین موجود ہے (حوالہ مذکور، معارف ص ۴۳۰) نیز زیلر نے بھی یہی مفہوم سمجھا ہے، (دیکھو - Zellers Aristotle and The earlier peripatetics - English version, vol. I p. 345)

چونکہ ڈاکٹر صاحب کے سامنے کندی کے رسائل نہین تھے، اس لئے متداول کتابون کے بیان کے مطابق، اس قسم کی بعض فرو گذاشتین اُن کے مضمون مین نظر آتی ہین، اب جب کہ کندی کی لکھی ہوئی کتابین ہمارے ہاتھون مین پہنچ گئی ہین، تو ہمارا فرض ہے کہ ڈی بوئر (De Boer. مصنف تاریخ فلسفۂ اسلام) اولیری (Olvary de lacy: Arabic Thought and its place in history.) میکڈانلڈ (D.B. Macdonald: Develo-pment of muslim theology, jurisprudence and constituti-onal theory) اور انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مضامین کا اصل ماخذون سے مقابلہ کر کے اُن کی تصیح کرین، اور اس سلسلہ مین کندی، فارابی، ابن سینا، ابن باجہ ابن طفیل اور ابن رشد کی اصل کتابون کی طرف رجوع کرنا، اور ان کے مخطوطات کی تصیح واشاعت مین ہر ممکن سعی سے کام لینا ضروری ہے،

پورب کی چند برگزیدہ ہستیان

از

مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی

(۲)

مولانا خواجہ کلان المتوفی سنہ ۱۰۰۴ھ

آپ اسد العلمار شیخ نصیر الدین شیخپوری کے صاحبزادہ تھے، آپنے صرف ونحو کی اکثر کتابین اور فقہ واصول کا کچھ حصہ اپنے والد سے پڑھا، اس کے بعد شاہ پور لونیہ مین افضل الوقت قاضی پیارے کی خدمت مین حاضر ہوے، اور اُن سے حاشیہ کافیہ اور کتب معانی وفقہ واصول فقہ کی تحصیل کی، پانچ سال کے بعد گھر آئے، اور چند دنون کے بعد دوبارہ شاہ پور کا رُخ کیا، اور چند برسون مین کتب متداولہ سے فراغت حاصل کرکے مکان لوٹے، تو اپنے والد کی خدمت مین طریق صوفیہ کے سیر وسلوک مین بدل وجان مصروف ہوے، اُن کے والدنے اولاً ان کو نوافل و وظائف مین اس کے بعد اذکار واشغال میں مشغول فرمایا، اسی طرح تبدریج تربیت فرماتے رہے، تاآنکہ ایک مدت بعد پیران چشت کا خرقۂ خاص اور اجازت بیعت وخلافت سے ان کو نوازا، ہرچند کہ مولانا خواجہ کلان کو بیعت میان شیخ حبیب اللہ سجادہ نشین حضرت شیخ فرید بنارسی سے تھی، مگر تکمیل ان کے والدہی نے فرمائی،

اخلاق وعادات — مولانا خواجہ کلان مین تواضع وانکسار حد درجہ تھا، حتی کہ وعظ ونصیحت کا کام بھی دوسرون کو سپرد کر دیا تھا، فرماتے تھے کہ ہمارے ہاتھ سے امر ونہی منکر نہین ہوتا، ہم اپنے حال مین

خود درماندہ ہین، دوسرون کی دستگیری ہم سے کیا ہوگی، فقرار کی خود خدمت کرتے، اپنا کام کسی سے نہین لیتے تھے، دضو کا پانی خود لاتے تھے، دوسرے کو حکم نہین دیتے تھے، اپنے پیرون کی اولاد کا بہت احترام وخدمت کرتے تھے، بلکہ مخدوم زادہ کا فرستادہ بھی آتا، تو اس کے لئے کھڑے ہو جاتے، بنارس کا کوئی بھی آدمی پہونچ جاتا، تو اس کی تعظیم بجالاتے، کہ پیرون کے شہر کا آدمی ہے، مخدوم شاہ طیب فرماتے ہین کہ مین اگر پاون چھونے کے لئے ہاتھ بڑھاتا تو میرا ہاتھ پاون تک ہرگز پہونچنے نہ دیتے، ایک بار شیخ تاج الدین اور شاہ طیب نے سفر حج کی اجازت مانگی اور اس کے لئے مصر ہوئے، تو فرمایا، کہ

"ٹوٹ جھونپڑا یا دیکھ کے اب مت کا ہے چھاڑے جاء"

یعنی میری ٹوٹی جھونپڑی دیکھ کر مجھے چھوڑ کر کہین نہ جاؤ،

آپ کے صاحبزادگان شیخ پورہ مین رہتے تھے مگر آپ کا قیام اکثر جھونسی رہتا تھا، کبھی کبھی شیخ پورہ چلے جاتے، سنہ ۱۰۵۴ء مین آپ کے سجادہ پر آپ کے لڑکے شیخ ادہیا تھے، اس وقت ان کی عمر نوے سال کی تھی، بڑے متقی وصالح تھے،

مولانا خواجہ کلان قدس سرہ نے اسّی سال کی عمر مین انتقال فرمایا، اور جھونسی مین اپنے والد بزرگوار کے پہلو مین مدفون ہوئے،

شیخ نصیر الدین المتوفی سنہ ۹۸۰ھ

آپ کا لقب اسد العلمار تھا، والد کا نام میان شیخ بڈھ تھا، آٹھ مہینے کے تھے کہ اسی وقت اُن کو نانا میان شیخ نے لے لیا تھا، اور انہی کے زیر سایہ آپ کی پرورش ہوئی، میان شیخ برگنہ جھونسی مین موضع

---

[۱] مناقب العارفین کا جو نسخہ میرے پیش نظر ہے اس مین سنہ الف واربعین من الہجرۃ ہے، مگر یہ غلط ہے، اربعین کے بجاے اربع چاہیئے اس لئے کہ شیخ تاج الدین، خواجہ کلان کے بعد اُن کے جانشین ہوئے، اور اُن کی وفات سنہ ۱۱۳۰ھ مین ہوئی ہے، علاوہ برین اسی کتاب مین خواجہ کلان کے مزار کے گنبد کی تاریخ سنہ ۱۰۲۶ھ بتائی ہے ۱۲ منہ

سھنجوہ کے رہنے والے تھے، چالیس گاؤن اُن کے قبضہ مین تھے، بڑے زمیندار تھے، اسی کے ساتھ متقی و صالح بھی تھے،

شیخ نصیرالدین جب قرآن پاک اور فارسی پڑھ چکے تو میان شیخ نے اُن کو دس سال کی عمر مین حضرت شیخ فرید بنارسی کی خدمت مین پہنچا دیا، آپ نے وہان صرف کی کتابین پڑھین، شیخ فرید نے اُن کو اپنے بھتیجے شاہ حسن کے سپرد فرمایا اور کہا کہ

بابا ہو این یار سعادت آثار را حوالہ شما	بابا ہو اس سعید یار کو مین نے
نمودم در تربیت وے سعی کما ینبغی خواہید	تمھارے حوالہ کیا، اس کی تربیت مین کما
نمود،	حقہ کوشش کرنا،

طالب علمی مین ایک بار خوش ہوکر شیخ فرید نے اُن کو مرید کر لیا تھا، اور اپنی کلاہ اُن کے سر پر رکھ دی تھی، ایک مدت تک شیخ نصیرالدین علوی پورہ مین شیخ فرید و شاہ حسن کی خدمت مین مصروف تحصیل رہے، اس کے بعد جونپور آکر میان شیخ چندن محدث[1] کے پاس پڑھنا شروع کیا، تھوڑے دنون کے بعد شیخ فرید نے اُن کو بلا بھیجا، اُن کی طلبی پر بنارس گئے، اس دفعہ شیخ فرید نے علوی پورہ آدمی بھیج کر شاہ حسن کو بلایا، اور شیخ نصیرالدین کا ہاتھ پکڑ کر ان کو شاہ حسن کے سپرد فرمایا، اور کہا کہ بابا ہو جو کچھ تم کو اس فقیر سے ملا ہے اس کو شیخ نصیرالدین سے دریغ نہ رکھنا، سب دے دینا، اس کے بعد شیخ نصیرالدین شاہ حسن کے ساتھ ساتھ ان کے حجرہ تک یہ خیال لے کر آئے کہ وہ اُن کو اس وقت کچھ عنایت فرمائین گے، مگر شاہ حسن نے اُن کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا کہ میان ابھی تم جاکر تحصیل علم کرو جو کچھ تمھاری قسمت مین ہے مل کر رہیگا

[1] مولانا شیخ چندن صدیقی جونپور کے محدث و مرتاض عالم تھے، استاذ الملک ملا محمد افضل سے علوم نقلیہ و عقلیہ کی تحصیل کرکے فاضل یگانہ ہوئے، دوسرے علماء و مشاہیر سے بھی استفادہ کیا حرمین مین حدیث کی سند لی، اور مکہ مین وفات پائی، (تجلی نور ص ۵۲)

خاطر جمع رکھو، وقت پر تم کو سب کچھ پہنچ جائے گا، اس کے بعد وہان سے رخصت ہوکر جونپور آئے، اور چند سال تک تحصیل علم مین مصروف رہے. فراغت کے بعد گھر آئے، اور درس دینا شروع کیا. اس وقت ان کا قیام مصطفےٰ آباد عرف ہورے مین تھا، جب شاہ حسن بنارس سے حج کے ارادہ سے روانہ ہوئے تو مصطفےٰ آباد مین تین دن قیام فرمایا، دہان سے چلے تو راستہ مین ایک جگہ ٹھہر کر انھون نے شیخ نصیرالدین کو اذکار کی تلقین فرمائی، اور تلقین کی اجازت اور اپنی خلافت ان کو عطا کی، اور یہ فرمایا کہ جھونسی مین مکان اور حجرہ بنا کر دین مشغول بیاد حق ہونا مخلوق اس جگہ سے بہرہ مند ہوگی، اس لئے آپ جھونسی مین کچا حجرہ بنوا کر رہنے لگے،

شیخ نصیرالدین کو میان شیخ بھول[1] شطاری سے اعمال شطاریہ کی اجازت حاصل تھی، آپنے ربیع الاول سنہ ۹۸۰ھ مین وفات پائی، وفات سے ایک دن پہلے آپنے مولانا خواجہ کلان سے فرمایا کہ شرح وقایہ یا کنز حاضر کرو، کہ مین تم کو تجہیز و تکفین کے مسائل سکھا دون، انھون نے عرض کیا کہ بندہ تو جانتا ہے، فرمایا نہین لاؤ، وہ کتاب لائے، تو بہت شرح و بسط سے ان مسائل کو بیان کرکے فرمایا کہ اسی طرح کرنا، جھونسی مین آپ کا اور آپکے صاحبزادہ مولانا خواجہ کلان کا مزار ایک گنبد مین ہے، باقی قبور گنبد کے باہر ہین،

شاہ حسن داؤد بنارسی

(المتوفی سنہ ۹[illegible]ھ)

آپ جید عالم تھے، آپنے صرف مین ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام مرغوب الطالبین ہے، نحو مین بھی آپ کا ایک رسالہ ہے، آپنے اکثر کتب متداولہ اپنے چچا شیخ فرید کی خدمت مین پڑھی تھین. فراغ کے بعد ایک مدت تک مصروف درس و تدریس رہے، بعد مین یہ مشغلہ چھوڑ کر تمام تر تصفیہ باطن و مجاہدات و ریاضات مین لگ گئے، قلعہ بنارس

[1] میان بھول شطاری شیخ محمد غوث گوالیاری کے برادر حقیقی اور ہمایون شاہ دہلی کے پیر تھے، مرزا ہندال نے سنہ ۹۴۵ھ مین اُن کو شہید کرایا، (مرآۃ الاسرار قلمی ورق ۶۳۶)

کے کنارہ ایک حجرہ بنا کر تنہا اسی مین رہتے تھے، نماز کے وقت اور بعض دوسرے اوقات مین شیخ فرید کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے، اور اُن کی ہدایت کے موافق مشغولی اختیار کرتے تھے، آخر وقت مین علوی پورہ مین بھی ایک حجرہ بنا لیا تھا جس مین سات سال قیام کیا، اسی زمانہ مین آپ پر زیارت حرمین شریفین کا شوق غالب آیا، اور حج کے ارادہ سے گھر سے نکل پڑے، خشکی کی راہ طے کرنے کے بعد کشتی مین سوار ہوئے، کچھ دور تو خیریت سے گئے لیکن اس کے بعد ایک دن فرنگیون نے مسلمانون پر حملہ کر دیا، آپ نے اُن کا مقابلہ کیا، اور لڑتے ہوئے دریا مین گر کر راہ حق مین شہید ہو گئے، یہ ۴ر جمادی الاولیٰ سنہ ۹۰۰ھ کا واقعہ ہے، اس وقت آپکے والد شیخ داؤد اور چچا شیخ فرید دونون بزرگ بقید حیات تھے،

شاہ حسن کے کئی صاحبزادے تھے، ان مین ایک شیخ معین الدین جو شاہ طیب کے والد بزرگوار ہین، دوسرے شیخ مسعود جو پہلے شیخ بڈھ حقانی سے مرید ہوئے تھے لیکن خرقۂ خلافت دہلی مین شیخ عبدالعزیز جونپوری ثم الدہلوی کے ہاتھ سے پہنا تھا، دہلی سے واپس آکر انھون نے اپنے باغ مین ایک حجرہ بنوایا، اور وہین رہنے لگے، اور وہین وفات کے بعد مدفون ہوئے،

شیخ فرید بنارسی

(المتوفی سنہ ۹۶۱ھ)

شیخ فرید کے والد شیخ قطب بن خلیل موضع خانقاہ (ضلع غازی پور) مین سکونت پذیر تھے، اُن کی وفات کے بعد شیخ فرید اور ان کے بھائی شیخ داؤد بغرض تحصیل علم بنارس آئے، اس وقت بنارس مین دو بزرگ مسند ارشاد پر متمکن تھے، ایک شیخ خواجہ مبارک سوندھو جو ابھی بہت زیادہ شہرت پذیر نہ ہوئے تھے، دوسرے بزرگ شیخ موسیٰ فردوسی جن کا تمام عوام و خواص مین بڑا چرچا تھا، اس لئے ان دونون بھائیون نے بھی انہی کی خانقاہ کا رخ کیا، شیخ موسیٰ بڑی مہربانی سے پیش آئے، اور خود اندر جا کر دو روٹیان لائے، اور

[۱] المتوفی سنہ ۹۵۰ھ کذا فی اخبار الاخیار وغیرہ ۱۲ منہ،

ان بھائیون کو دیکر فرمایا کہ علوم ظاہری و باطنی سے تمھارا حصہ برادر عزیز خواجہ مبارک کے پاس ہے، اس کے بعد ایک آدمی ساتھ کر کے خواجہ مبارک کے پاس اُن کو بھجوا دیا، دونون بھائی خواجہ مبارک کی خدمت مین رہنے لگے، اور تحصیل علوم ظاہری مین مشغول ہو گئے، فراغت کے بعد خواجہ مبارک نے شیخ فرید کو مرید کیا، اور چشتی طریقہ مین ان کو تعلیم دینا شروع کی، شیخ فرید بڑی محنت و مشقت سے پیر کی ہدایت کے مطابق منازل سلوک طے کرتے، اور اس کے ساتھ ساتھ اُن کی خدمت کا حق بھی بجا لاتے، وضو اور غسل کا پانی مہیا کرتے، برسون کے بعد خواجہ مبارک نے ان کو تلقین کی اجازت دی، اور اپنا خرقۂ خاص پہنایا، اور فرمایا کہ تم میرے فرزند اور جانشین ہو، خلافت دینے کے وقت یہ وصیت فرمائی کہ ہر طالب کے ساتھ تواضع سے پیش آنا، فقرا کے ساتھ نیک سلوک کرنا، اور طالب علمون پر مہربان رہنا، اور علم ظاہری کا درس ترک نہ کرنا، خلافت پانے کے بعد وہ مرجع خلائق بن گئے، تاہم پیر کی صحبت کبھی ترک نہ کی، اور تا زندگی اُن سے جدا نہ ہوئے،

خواجہ مبارک کی وفات کے بعد اُن کی وصیت کے مطابق برابر درس دیتے رہے، اکثر بعد ظہر سبق پڑھاتے، باقی اوقات عبادت وغیرہ مین گذارتے، ابتدا مین بڑی تنگی سے بسر ہوتی تھی، بعد مین پرگنہ کسوار کے کسی حاکم نے پانچ سو بیگھ زمین کا پروانہ عطا کیا، اس وقت سے بڑی فراغت سے بسر ہونے لگی، اس کے بعد بادشاہ وقت نے بھی ہزار بیگھہ زمین کا فرمان بھیج دیا، انہی معافیون سے فقرا، خانقاہ، طلبہ اور مہمانون کا خرچ چلتا تھا، ہر وقت اُن کے دسترخوان پر کھانے والے فقرا و طلبہ اور مہمانون کی تعداد سو کے قریب ہوتی تھی، آپنے یہ سب معافیان اپنے بھائی شیخ داؤد کے سپرد کر دی تھین، وہی اُن کا انتظام اور دیکھ بھال کرتے تھے، اور مطبخ وغیرہ کے خرچ کی ذمہ داری ان ہی کے سر تھی،

وفات سنہ ۹۶۱ھ مین شیخ فرید ایک کام سے چنار گئے ہوئے تھے، وہان سے کشتی پر واپس آ رہے تھے، ملاح کی شرارت اور حاکم چنار کی سازش سے کشتی ڈوب گئی، اور شیخ فرید اپنے بھائی داؤد کے ساتھ غرق ہو گئے، اور شہادت کا مرتبہ پایا[۱]،

[۱] (ملاحظہ ہو ص آیندہ پر)

حضرت شیخ فرید کے خلفاء شیخ فرید کے خلفاء کی تعداد بہت ہے، ان مین سے چند کا ذکر کیا جاتا ہے؛

(۱) میان شیخ حبیب اللہ آپ کے فرزند اور جانشین تھے، شیخ فرید سب لڑکون سے زیادہ ان ہی کو چاہتے تھے، یہ بھی ان کی خدمت سے کبھی جدا نہین ہوتے تھے، علوم ظاہری کی تکمیل نہین کی تھی، مگر باطنی کمالات سے آراستہ تھے،

(۲) میران سید بڈھ حسینی جن کا مزار موضع مسوئین مین ہے، دانشمند متبحر اور بغایت متشرع تھے، شیر شاہ کے زمانہ مین اکثر افغان ان کے مرید تھے، ایک افغان جاہلانہ رسم کے مطابق ہاتھ مین دھاگا باندھے ہوئے حاضر خدمت ہوا. آپ کی نگاہ اس پر پڑی تو آپ نے اُس کو توڑ دیا اور بہت ڈانٹا، بلکہ از سرنو نکاح پڑھایا،

(۳) زبدۃ المحدثین خواجہ مبارک فاروقی، عالم باعمل اور محدث کامل تھے، فقہ و اصول مین مہارت رکھتے تھے،...... مشارق الانوار کو ابواب فقہ پر ترتیب دے کر اس کا نام مدارج الاخبار رکھا تھا، اکثر شیر شاہ سوری کی صحبت مین رہتے تھے، مگر معمولات مین فرق نہ آنے دیتے تھے، ان کی اولاد بنارس و جونپور مین آباد ہے،[۱]

(حاشیہ ص ۳۶۷) تجلی نور ص ۲۵ حصہ اول مین شیخ وجہ الدین اشرف المعروف بہ شیخ فرید کے عنوان سے آپ کا ذکر ہے، لیکن اخیر مین ان کا جونپور آکر تادم واپسین مقیم ہونا، اور جونپور کے محلہ شاہ گنج مین اُن کے پختہ مقبرہ کا موجود ہونا بھی مذکور ہے، جو یقیناً غلط ہے. اہل البیت ادری بما فیہ کے اصول پر شاہ یٰسین صاحب کا بیان قابلِ قبول ہے، اور اسی بیان کے صحیح ہونے کے دوسرے قرائن بھی ہین، صاحب تجلی نور کا ماخذ بحر زخار ہے، بحر زخار مین اس طرح کے اوہام بھی ہین، ۱۲ منہ،

[۱] یہ بزرگ ملا عزیز اللہ جونپوری کے نانا ہین، تحفۃ الابرار مین ملائے موصوف نے ان کے تذکرہ مین (لکھا ہے کہ شیر شاہ سوری اور اس کے لڑکے کے وزیر تھے، اکابر علماء اُن کی صحبت مین رہتے تھے مثلاً شیخ عبد اللہ لاہوری انصاری مخاطب بمخدوم الملک، ملا مبارک، شیخ عبد الجلیل سرہندی وغیرہم ملائے موصوف نے اُن کی تصنیفات مین معدن الاسرار شرح مدارج الاخبار کا بھی ذکر کیا ہے، جس کو انھون نے ۹۵۲ھ مین اسلام خان سوری کے نام پر لکھا تھا، اس کے علاوہ شرح مشکوٰۃ مسمی بہ ریحانی دو ایک تفسیر اور شرح حدیث نیت و شعب ایمان، اور مبارک الواعظین اور رسالہ مواقیت الصلوٰۃ (سن تصنیف ۹۶۵ھ) کے نام بھی انھون نے لکھے ہیں، ۹۷۰ھ مین وفات پائی، اور قلعہ کور مین مدفون ہوئے، اُن کے اجداد رہتک سے بنارس آئے تھے، (تحفۃ الابرار قلمی ص ۳۲) تجلی نور ص ۵۵ مین خواجہ ارزانی محدث جونپوری کے عنوان سے آپ کا ذکر ہے، سال وفات ۱۰۱۸ھ لکھا ہے، اور مدفن قلعہ خیار بتایا ہے، واللہ اعلم بالصواب، تحفۃ الابرار کا قلمی نسخہ بہت مشکوک ہے، اس لئے تنقید مشکل ہے،

(۴) میان شیخ لاڈ عارف کامل تھے، ہندی اشعار کہتے تھے، اور ان مین اسرار حقیقت بیان کرتے تھے، اپنے پیر کی تعریف مین بھی انھون نے ہندی اشعار کہے ہین، جو بنارس اور جونپور مین زبان زد تھے، مزار ٹانڈہ یا ہو کے قریب موضع قاضی پورہ مین ہے،

خواجہ مبارک بنارسی

بڑے جید عالم تھے، ابتدا مین درس و تدریس کا مشغلہ تھا، اور اس مین معاصرون پر خاص تفوق حاصل تھا، ان کی فضیلت علمی کسی کے آگے جھکنے اور مرید ہونے کو مانع آئی تھی، خود ہی کتب سلوک کا مطالعہ کرتے تھے، اور اس کے مطابق ذکر اور مجاہدے کرتے تھے، بالآخر حضرت خواجہ محمد عیسیٰ کی باطنی کشش نے ان کو جونپور پہنچایا، اور وہ اُن کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے، شاید ایک ہفتہ تک آپ کی صحبت مین رہے، ہون گے، کہ حضرت خواجہ نے اُن کو خرقہ خاص اور تلقین کی اجازت دے کر بنارس روانہ کیا، جو لوگ مدتون سے پڑے ہوئے تھے، اُن کو خیال ہوا کہ ہم اتنے دنون سے یہان ہین، حضرت مخدوم نے جو التفات

ان پر کیا ہم پر نہیں کیا، کہ آتے ہی خرقۂ خلافت عطا فرمایا، حضرت مخدوم نے اُن کی طرف رُخ کرکے فرمایا کہ مبارک سادہ تختہ لے کر آئے تھے، میں اس پر نقش اللہ کھینچ دیا، اور رخصت کیا، تمھارے تختے ماسوا کے نقوش سے سیاہ ہیں، ہرچند ان کو دھوتا ہوں مگر نشان نہیں مٹتا، تمھارے تختے مدتوں میں صاف ہوں گے۔

خواجہ مبارک جب بنارس سے روانہ ہوئے ہیں تو حضرت مخدوم محمد عیسٰی کو کشف سے معلوم ہوگیا فرمایا کہ سوندھو پاس آ رہے ہیں، جب حاضر خدمت ہوئے تو فرمایا آؤ اے مبارک سوندھو! اس وقت سے آپ خواجہ مبارک سوندھو مشہور ہوگئے۔

جونپور آنے کے بعد خواجہ مبارک نے شرح وقایہ وغیرہ کتب متداولہ کا درس ترک کر دیا اور کلیۃً یادِ حق میں مشغول ہوگئے، لیکن جب کوئی طالبِ حق آتا، تو پہلے اس کو علوم ضروری تعلیم فرماتے اس کے بعد طریق تصوف سکھاتے، علم شریعت سیکھنے کی طالبوں کو سخت تاکید فرماتے، آپنے ساری عمر فقر و فاقہ

(بقیہ حاشیہ ص ۳۶۹) تجلی نور میں یہ بھی مذکور ہے کہ خواجہ مبارک کے والد کا نام شیخ ارزانی تھا، اُن کے آبا و اجداد بنارس میں مدفون ہیں شیخ ارزانی قادری سلسلہ میں شیخ فتح اللہ حقانی کے خلیفہ تھے، بڑے مقبول اور صاحب سلسلہ بزرگ تھے، سنہ ۱۰۲۳ھ میں انتقال ہوا جامع مسجد جونپور کے پاس ان کا پختہ مزار موجود ہے، مگر ملا عزیز اللہ نے ان کا مزار موضع بکھرہ میں بتایا ہے، جو ساحل گنگا سے دکھن ایک کوس کے فاصلہ پر ہے، وہی ان کا وطن و مولد بھی ہے، (تحفۃ الابرار ص ۳۲)

نیز سالِ وفات بھی غلط ہے، اس لئے کہ اُن کے لڑکے کا سالِ وفات خود صاحب تجلی نور نے سنہ ۹۱۰ ہجری لکھا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ لڑکے کی وفات باپ کی وفات سے ایکسو نو (۱۰۹) برس پہلے ہوئی، جو کسی طرح قابلِ قبول نہیں، شاید نو کے بجائے دس لکھ دیا ہے، یعنی سنہ ۹۲۳ھ میں اُن کا وفات پانا قرین قیاس ہے۔

میں بسر کی کسی کا نذرانہ قبول نہیں کیا، کوئی مخلص پکا ہوا کھانا لاتا، تو اس کو قبول کر لیتے، اور کچھ آپ تناول فرما کر حاضرین کو تقسیم کر دیتے، آپنے مجردانہ زندگی بسر کی، خود کوئی حجرہ بھی نہیں بنوایا، کسی محب نے مٹی پھوس کا ایک جھونپڑا بنوا دیا تھا، مدۃ العمر اسی میں رہے، اور خلوت سے قدم باہر نہیں نکالا، آپ کا حجرہ وہیں تھا جہاں آج مزار ہے، ان کا روضۂ منورہ[۵۱] مرجع خلائق ہے،

خواجہ مبارک کے خلفاء میں شیخ فرید کا ذکر ہو چکا، دوسرے خلیفہ شیخ سعد اللہ بنارسی[۵۲] تھے، خواجہ صاحب اُن کو بھی بہت چاہتے تھے، تیسرے[۵۳] شیخ بڈھ حقانی جونپوری تھے، آپ بڑے عالم تھے، خواجہ محمد عیسٰی سے عوارف پڑھی تھی، اور آپ ہی نے اُن کو حقانی کا لقب عطا کیا تھا، ابتدا میں مرید بھی آپ ہی سے ہوئے تھے، پھر حضرت مخدوم کے حکم کے بموجب خواجہ مبارک کی خدمت میں حاضر ہوئے، خواجہ نے مقامات طے کرائے، اور تکمیل کے بعد خرقۂ خلافت دیکر جونپور روانہ کیا، شیخ بڈھ حقانی کے شاگردوں اور مریدوں کی تعداد بہت ہے، ازانجملہ مخدوم شیخ سالار بڈھ ہیں جن کا مزار کٹرہ (مانک پور) میں ہے،

شیخ بڈھ حقانی کا مزار جونپور میں ہے[۵۴]،

۵۱ آپ کا مزار راجگھاٹ (کاشی) اسٹیشن کے قریب گرانڈ ٹرنک روڈ سے دکھن کچھ فاصلہ پر ایک احاطہ میں ہے اور جن لوگوں کا اس پر قبضہ ہے وہ آسانی سے کسی کو وہاں جانے نہیں دیتے، سن وفات معلوم نہیں ہو سکا، مگر مناقب العارفین میں بتصریح مذکور ہے کہ خواجہ مبارک نے اپنی وفات کے بعد شیخ فرید کو اپنا جانشین چھوڑا (ص ۹۲) اور شیخ فرید کی وفات سنہ ۹۰۶ھ میں ہوئی ہے، اس لئے خواجہ مبارک کی وفات یقیناً نویں صدی کے اواخر میں یا سنہ ۹۰۶ھ سے پہلے ہوئی ہے۔ ۵۲ شیخ سعد اللہ بنارسی حضرت خواجہ مبارک کے بہت قدیم مرید و خادم تھے، شیخ فرید کے آنے سے بہت پہلے وہ خواجہ سے وابستہ ہو چکے تھے، اور خواجہ صاحب کی نظر عنایت اُن کے حال پر بہت زیادہ تھی، بنارس میں میر سید صدر جہان کی مسجد کی مغربی دیوار سے متصل اُن کا روضہ ہے، (مناقب العارفین ص ۹۲) ۵۳ تجلی نور میں آپ کا ذکر شیخ شمس الحق بڑے حقانی کے عنوان

مخدوم محمد عیسیٰ تاج قدس سرہٗ

(المتوفی سنہ [illegible]ھ)

محمد بن عیسیٰ بن تاج الدین بن بہاؤالدین جون پور کے اکابر مشائخ و مشاہیر اولیاء مین ہین، اور مخدوم محمد عیسیٰ تاج کے نام سے مشہور ہین، شیخ عبدالحق دہلوی نے آپ کی نسبت لکھا ہے کہ ھو ممن یتفق علی ولایتہ وعظمتہ وکرامتہ شیخ فتح اللہ اودھی کے خلیفہ راستین اور ملک العلماء قاضی شہاب الدین دولت آبادی کے شاگرد رشید تھے، یادِ حق مین بالکلیہ مستغرق اور دنیا واہلِ دنیا سے قطعی بے نیاز تھے، بادشاہ وقت نے نذر دینا چاہی تو قبول نہ فرمایا، اور یہ رُباعی پڑھی،

من دلق خود با طلسِ شاہان ندہم — من فقر خود بملک سلیمان ندہم
از رنج فقر در دلِ گنجے کہ یافتم — این رنج را براحتِ شاہان ندہم

آپکے فقر و درویشی کا یہ پایہ تھا کہ گھر مین چراغ بھی نہ جلاتے تھے، استغراق کی کیفیت یہ تھی کہ حجرہ کے دروازہ پر ایک درخت تھا مگر ان کو اس کی خبر نہ تھی، ایک دن اُن کی جائے نشست پر کچھ پتیان پڑی ہوئی تھین تو پوچھا کہ پتیان کہان سے آگئین اس وقت لوگون نے بتایا تو اُن کو معلوم ہوا کہ یہان کوئی درخت

(بقیہ حاشیہ ص ۳۷۱) سے ہے، اس مین آپ کو شیخ محمد عیسیٰ کے خلفاء مین شمار کیا ہے، اور لکھا ہے کہ ایک سو تیس [۱۳۰] سال کی عمر مین سنہ ۹۵۰ھ مین انتقال فرمایا، آپ کا پختہ مزار جون پور محلہ ارزن مین شاہ امید علی کے مکان کے پیچھے دکھن جانب ہے، یہ بھی لکھا ہے کہ آپ شیخ مبارک بنارسی کے برادر حقیقی تھے، شیخ مبارک سے مراد شیخ مبارک ارزانی المتوفی سنہ ۹۰۰ھ تو ہو نہین سکتے، اس لئے کہ وہ متاخر ہین، ہان خواجہ مبارک سوندھو ہو سکتے ہین، مگر حیرت ہے کہ شاہ نہین قدس سرہ نے اس کی طرف قطعًا اشارہ نہین کیا، بلکہ اُن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ بڈھ جون پور کے باشندہ ہی تھے، واللہ اعلم ۱۲ منہ،

بھی ہے، مخدوم کے دادا اور پردادا بھی اہل اللہ مین سے تھے، اُن کے مزارات دہلی مین ہین، آپ اور آپکے چھوٹے بھائی احمد عیسیٰ لڑکپن مین اپنے والد قاضی عیسیٰ خلیفہ مخدوم مخدوم جہانیان کے ساتھ دہلی سے جون پور آئے، قاضی عیسیٰ اور مخدوم صاحب جون پور مین مدفون ہین، اور احمد عیسیٰ اپنے برادر بزرگ سے خلافت حاصل کر کے بہار چلے گئے وہان اپنا فیض جاری کیا، اور وہین مدفون ہوئے، حضرت مخدوم کی وفات سنہ [illegible]ھ مین ہوئی، شیخ عبدالحق محدث نے اخبار الاخیار مین اور شیخ عبدالرحمن چشتی نے مرآۃ الاسرار مین آپ کے حالات لکھے ہین، اور شیخ غلام غوث جونپوری اور شیخ مصطفیٰ جون پوری نے آپکے حالات مین مستقل رسالے لکھے ہین،

مخدوم محمد عیسیٰ کے خلفاء — خواجہ مبارک سوندھو کے علاوہ حضرت مخدوم کے اور بہت سے خلفاء تھے، از انجملہ حضرت شیخ بہاءالدین جونپوری المتوفی سنہ ۹۷۷ھ ہین، جن کا تذکرہ اخبار الاخیار و تجلی نور وغیرہ مین ہے، مگر ان کتابون مین حضرت مخدوم سے ان کا صرف مرید ہونا اور تعلیم پانا مذکور ہے، خلافت کی نسبت لکھا ہے کہ سید راجے حامد شاہ مانک پوری سے پائی ہے، شیخ بہاؤالدین کے خلف و خلیفہ شیخ اڈھن جونپوری ہین، ان کی وفات سنہ ۹۷۰ھ یا ۹۷۶ھ مین ہوئی، شیخ بہاءالدین سے جامۂ خلافت حضرت میر سید علی قوام شاہ عاشقان نے بھی پایا، آپ کی وفات سنہ ۹۵۰ھ مین ہوئی، سرائے میر مین مزار ہے، شیخ بہاؤالدین سے میان سالار بڈھ ساکن کنڑہ کو بھی خلافت حاصل ہوئی تھی، جن کی اولاد مین میان شیخ جمال گیارہوین صدی مین تھے،

مخدوم کے خلفاء کبار مین آپکے چھوٹے بھائی احمد عیسیٰ تاج بھی تھے، ان کے خلفاء مین میان بڑے طبیب ہین جن سے میان مدن منیری کو (جو علماء مشاہیر مین تھے، اور مصباح و کافیہ کے حواشی لکھے تھے) خلافت حاصل تھی، اور ان سے شیخ دولت منیری[۱] کو جامۂ خلافت ملا تھا، اور شیخ دولت کو شیخ حافظ ساربانی سے بھی نعمت

[۱] شیخ دولت منیری کی وفات سنہ ۱۰۱۶ھ مین ہوئی، ان کی عمر سو سے زیادہ تھی، ملا عزیز اللہ بداری ان سے منیر مین ملے تھے،

(تحفۃ الابرار قلمی)

ملی تھی، شیخ دولت بڑے کامل بزرگ تھے، اور اُن کی خدمت مین بہت سے لوگ خدا رسیدہ ہوئے۔

مخدوم شیخ درویش قاسم اودھی (المتوفی ۹۰۴؁ھ) بھی مخدوم محمد عیسیٰ کے خلیفہ تھے، اور ان سے شیخ عبد القدوس گنگوہی کو خلافت ملی تھی،

مخدوم ملک فتح اللہ بھی مخدوم محمد عیسیٰ کے خلیفہ تھے، ان کا روضہ مقام عنتری مین ہے،

نیز سید زاہد سارنی مخدوم سلیمان مانڈوی (المتوفی ۹۲۳؁ھ) اور قاضی بدیع الدین ساکن سرائے بد بھی حضرت مخدوم کے خلیفہ تھے، شیخ قاضن شطاری بھی چشتی طریقہ مین آپکے خلیفہ تھے،

شیخ بدھن ساکن موضع اچولی، شیخ حسین دھولقابادی (گجرات) مخدوم شاہ فرید ساکن قصبہ بھری (ضلع غازی پور) قاضی ابراہیم ساکن سربرہد (سرحد) شیخ خیر الدین سارنی، شیخ اختیار الدین سارنی، سید علاء الدین سارنی بھی حضرت مخدوم محمد عیسیٰ کے مرید و خلیفہ تھے، شاہ یٰسین صاحب فرماتے ہین، کہ حضرت مخدوم کے خلفا سارن مین بہت تھے،

---

۵ سید قاسم حاجی پوری کے جد کلان سید ابو الحسن نے ملک فتح اللہ کی خدمت مین ظاہری و باطنی علوم کی تحصیل کی، اور خلافت پائی، صاحب کرامات تھے، ملک فتح اللہ کی دامادی کا شرف بھی اُن کو حاصل تھا، (مناقب العارفین ص ۱۱۶) ۶ نزہۃ الخواطر مین زبید بن بدھا بن حمزہ بن قطب بن عمر بن جلال حسینی زیدی کے عنوان سے ان کا ذکر کرکے لکھا ہے کہ قریۂ تیاسی کے زاہد نام ہونگا، اور ان کے بیٹے شیخ عالم صالح کے اوصاف لکھے ہین، اور محمد بن علاء المعروف شیخ قاضن شطاری کو ان کا داماد اور شیخ ابو الفتح ہبۃ اللہ کو ان کا نواسہ بتایا ہے، ۱۲ ۷ المتوفی ۹۴۰؁ھ یا ۹۰۲؁ھ (کمانی النفحات العنبریۃ) اور نزہۃ الخواطر ج ۳ ص ۱۴۸ مین انتصاح کے حوالہ سے سن وفات ۹۲۰؁ھ لکھا ہے، مگر اس مین کچھ سہو ہوگیا ہے، اسلئے کہ انتصاح مین سن وفات کا ذکر بالکل نہین ہے، نیز نزہۃ الخواطر مین ان کو سید زاہد سارنی کا مرید لکھا ہے، ۱۲ ۸ سکونت کا پتہ مرآۃ الاسرار مین دیا ہے، ۱۲ ۹ حضرت شاہ یٰسین نے لکھا ہے کہ فرزندان وے الیٰ یومنا ہذا در آن مقام مشہور و معزز اند ۱۲ منہ

مینا بازار کا مصنّف

از

ڈاکٹر محمد احمد صدیقی لکچرار شعبۂ عربی الہ آباد یونیورسٹی

از رد و ہم قبولِ تو غافل نشستہ ایم
اے آنکہ خوب بانشناسی ز زشتِ ما (علامہ شبلی رح)

میرے لائق دوست ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے جو لکھنؤ یونیورسٹی مین فارسی کے لکچرار ہین "ظہوری اور اس کے تالیفات" پر نہایت کد و کاوش سے ایک کتاب ترتیب دی ہے، جس پر لکھنؤ یونیورسٹی نے انھین پی ایچ، ڈی کی ڈگری دی ہے، اسے حسن اتفاق کہئے یا سوء اتفاق کہ اس کا پہلا حصہ میری نظر سے اس وقت گذرا جب مین مینا بازار کو تصحیح و ضروری شرح کے ساتھ ترتیب دے کر اس پر مقدمہ لکھ رہا تھا، اس کے مصنف کے فیصلہ کے وقت میر واضح اور ملا ظہوری کا دوراہہ میرے سامنے بھی آیا، چنانچہ پہلے مین بھی شہرت عوام کی راہ پر (کہ یہ کتاب میر واضح کی ہے) چل پڑا تھا، اور متعدد مآخذ سے اُن کے سوانح جمع بھی کرچکا تھا کہ ایک دن ایک لفظ کی تحقیق کے سلسلہ مین بہار عجم کی جانب مراجعت کی، تو اس مین مینا بازار کا انتساب ظہوری کی طرف دیکھ کر مزید تحقیق کی ضرورت محسوس ہوئی، اور تحقیق کے بعد مجھے اپنا خیال بدلنا پڑا، لیکن جب نذیر احمد صاحب کے یہان وہی شہرت عوام والا خیال دیکھا، تو مجھے حیرت ہوئی اور مین نے ایک مضمون لکھا جو معارف کی اشاعت مئی ۱۹۵۴؁ء مین شائع ہوا، جس مین مین نے اپنا اختلاف رائے اس کی ترجیح و اختیار کے وجوہ اور ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کی رائے کے ضعف کو سنجیدگی سے ظاہر کیا تھا، مگر ڈاکٹر صاحب موصوف کو اس مضمون پر معلوم نہین

کس بنا پر دور دراز کا شبہات گذرنے لگے، اور انھون نے ایک جوابی مضمون پوری حریفانہ اسپرٹ کے ساتھ لکھا جو معارف کی دو اشاعتون (جولائی و اگست) مین نکلا،

داخو العداوۃ لا یمُرّ بصاحبٍ   الا و یلمزہٗ بکذّاب اشر

وہ میرے اختلاف راے کو شاید الٹی میٹم سمجھ بیٹھے، اور انھون نے اپنے مضمون مین "میری علمی خیانت" "میری فارسی مین کم مایگی" اور "میرا پُر فریب تخیل" وغیرہ دکھانے کی ضرورت سمجھی، مین نے اس کی دونون قسطون کو پورے صبر وسکون سے پڑھا، اس کے لب ولہجہ اور طرز خطاب اور جذبہ کو دیکھ کر پہلے تو مین نے یہی فیصلہ کیا تھا، کہ اس کا بہترین جواب خاموشی ہوگا، مگر پھر اس خیال سے کہ لوگ اُن کے مغالطون اور لاطائل طوالت کے فریب مین نہ آجائین، مجبوراً جواب لکھنے کا فیصلہ کرنا پڑا،

ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے اگرچہ میری گمنامی اور کم مشقی کو محسوس فرمالیا، مگر ایک ہی مضمون سے ایسے برافروختہ بھی ہوگئے، کہ اس کے جواب مین ایسا طویل مقالہ سپرد قلم کیا جس نے "من خفائی را ظہوری ساختہ" اور ڈاکٹر صاحب کی کرمفرمائی کی بدولت شاید مجھے بھی اس فخر و ادعا کا موقع مل گیا، کہ (بزبان ظہوری)

"از مقالۂ تو شخص ہنرمندیم بہ تشریف قبول سرمدی رسیدہ و فرق اعتبار بہ لباس تفاخر از گریبان چرخ اطلس کشیدہ تا مدخت بخت از کنج خمول بہ دکان روشناسی کشیدم"

اس لحاظ سے ڈاکٹر صاحب کی خدمت مین ہدیۂ تشکر پیش نہ کرنا بڑی ناشکری ہوگی، مگر ساتھ ہی اپنے اس "پہلے مضمون" کی بھی داد دیے بغیر نہین رہ سکتا کہ

"بمیزوے تو بی بخلی دہشت گری آن دنت خمول بر تافتم ودادہ بدولت کدۂ قبول دریافتم"

ڈاکٹر صاحب کا تشکر اس حیثیت سے بھی واجب ہے کہ انھون نے ازراہ کرم خاتمۂ مضمون مین چند باتین یا "اصول تحقیق" میری رہنمائی کے لئے درج کئے ہین:-

تفصیلی جواب سے قبل پوری بحث کا خلاصہ ناظرین کی خدمت مین پیش کیا جاتا ہے، کہ اصل مسئلہ کا سمجھنا

اور فیصلہ کرنا آسان ہوجائے،

ڈاکٹر نذیر احمد صاحب میرے مضمون کے بعد بھی اس راے پر قائم ہین کہ مینا بازار ظہوری کی تصنیف نہین اور اس کے دلائل اور قرائن اُن کے پاس یہ ہین:-

(الف) گیارھوین اور بارھوین صدی کے اوائل تک کے کسی مخطوطے مین مینا بازار ظہوری کی فہرست تصانیف مین شامل نہین،

(ب) ظہوری کے کلیات کے کسی اہم مخطوطے مین یہ کتاب نہین ملتی، اور اگر کسی مین ملتی بھی ہے، تو وہ الحاقی ہے،

(ج) مینا بازار ظہوری کی عام نثری خصوصیات (مثلاً بلند پردازی، شعریت نثر مرجز وغیرہ) سے عاری ہے،

(د) ظہوری اپنی نثرون مین اشعار ضرور لکھتا ہے، اور مینا بازار اشعار سے خالی ہے، صرف دو شعر ہین جن مین ایک ظہوری کے ساقی نامہ کا ہے،

ان قیاسات وقرائن کی تائید ڈاکٹر صاحب کو مختلف انڈکس، کیٹیلاگون، اور آزاد اور باوے وغیرہ کے نسخون سے ملتی ہے، اس لئے وہ فیصلہ کرتے ہین کہ مینا بازار ظہوری کی نہین ہوسکتی خواہ وہ گریز کرکے اسے تذبذب وتامل کہین، مگر جیسا آگے آتا ہے، ہر ذی ہوش اسے قطعی فیصلہ ہی کہے گا، لیکن اس نتیجہ اور فیصلہ کے ساتھ انھون نے یہ جملے بھی تحریر فرمائے ہین،

"مینا بازار کا انتساب ظہوری کی طرف غالباً اس وجہ سے ہونے لگا کہ یہ ذرا آسان تھا، کہ کسی بلند پایہ رنگین تحریر کو (خصوصاً جس کا مصنف نامعلوم و مشتبہ بھی ہو) کسی ایسے مصنف کی طرف منسوب کردیا جائے جو نثر فارسی کی اس طرز کا.... موجد و ماہر ہو" (ظہوری اور اس کے تالیفات ص ۳۵۲)

(۲) مینا بازار کی تحریر واضح کی دوسری تصانیف کے طرز سے مغائر ہے" (مقالہ تصنیفات ص ۳۵۲)

(۳) مینا بازار میں ایک شعر ظہوری کے ساقی نامہ کا ہے،

(۴) نہ معلوم واضح نے زمانۂ بازار کی ایجاد سے سو برس بعد یہ کتاب کیوں لکھی، جب کہ اس میں کوئی چیز جاذب نظر نہ رہ گئی تھی،

(۵) احمد علی کا یہ قول کہ

"مینا بازار ظہوری کہ درین ایام نہایت شہرت دارد گویند از انشاے واضح است"

ظاہر کرتا ہے کہ مینا بازار عام طور سے ظہوری کی مانی جاتی تھی، لیکن پھر بھی کچھ لوگ تھے، جو اس راے کو نہیں مانتے تھے،

میں نے اپنے پہلے مضمون میں بھی ڈاکٹر صاحب کے مذکورہ بالا کل قیاسات کے جوابات عرض کر دیے تھے، مگر اس کے بعد بھی وہ اپنے فیصلہ پر قائم ہیں، اور ان کو اپنی راے میں تضاد نظر نہیں آتا، تو اُن کو اُن کا فیصلہ مبارک رہے،

میں اُن کے کتابی اور جوابی دونوں دلائل پڑھنے کے بعد اب اور زیادہ وثوق اور جزم کے ساتھ اس فیصلہ پر قائم ہوں کہ مینا بازار ظہوری اور صرف ظہوری کی ہے، میرے دلائل اور قرائن یہ تھے، اور ہیں:

(الف) متاخرین تذکرہ نویس جو واضح سے قریب تر زمانہ میں تھے، مینا بازار کو واضح کی تصنیف بتانے کے بجاے ظہوری ہی کی تصنیف بتاتے ہیں، اگر وہ واضح کی ہوتی، تو متاخرین واضح کا نام ضرور لکھتے، اگر اس کے باوجود واضح کا نام نہیں لیتے، تو یہ میں اس کی دلیل ہے کہ یہ واضح کی یقیناً نہیں، اور ظہوری کی یقیناً ہے،

یہاں مجھے ڈاکٹر نذیر احمد صاحب سے شکایت اور ناظرین کرام سے انصاف اور فیصلہ کی درخواست ہے کہ ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے اس موقعہ پر پر فریب طریقہ سے میری عبارت کو توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے، میری عبارت حسب ذیل ہے:

اس میں شبہ نہیں کہ متقدمین (یعنی گیارھویں صدی اور اوائل بارھویں صدی کے مصنفین) کے مخطوطات اس معاملہ میں خاموش ہیں، اور صرف متاخرین اسے ظہوری کی تصنیف بتاتے ہیں

(یعنی متقدمین کا خاموش رہنا اور ظہوری کے مصنف ہونے کا انکار نہ کرنا، اور متاخرین کا باوجود قرب زمانہ واضح کو مینا بازار کا مصنف نہ بتانا بلکہ ظہوری کو بتانا) یہ تو میں اس کی دلیل ہے کہ مینا بازار ظہوری کی تصنیف ہے، کیونکہ ظہوری کا زمانہ واضح سے تقریباً ایک صدی قبل اور متاخرین کا زمانہ ظہوری کے مقابلہ میں واضح سے قریب تر ہے، اس لئے اگر مینا بازار واضح کی تصنیف ہوتی، تو متاخرین اس کو ہرگز فراموش نہ کرتے اور بلا وجہ سو برس پہلے کے ظہوری کے سر اس کی تصنیف کا سہرا نہ باندھ دیتے، بلکہ جس طرح محققین نے واضح کی طرف ادنیٰ اشارہ بھی نہیں کیا، اسی طرح متاخرین بھی کرتے، اور ظہوری کا نام بھی اس سلسلہ میں نہ لیتے،

لیکن جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے اس عبارت کو یوں لکھا ہے:-

"متقدمین کے یہاں اس کا بیان نہ ہونا میں اس کی دلیل ہے کہ مینا بازار ظہوری کی تصنیف ہے ..... سلسلہ میں نہ لیتے"

اور پھر اس پر یہ طنز و تعریض کی ہے "یہ منطق ہماری سمجھ میں نہیں آتی" (معارف جولائی ص ۱۵)

ع ببین تفاوت رہ از کجا است تا بکجا

(ب) ظہوری کے کلیات کے کسی اہم نسخہ میں اگر مینا بازار نہیں ہے تو اس سے اس کے ظہوری کی تصنیف ہونے کا انکار کرنا صحیح نہیں کیونکہ اگر وہ ظہوری کے کلیات میں نہیں ہے تو کسی دوسرے کے کلیات میں بھی تو نہیں ہے، اور کلیات میں نہ ہونے کی وجہیں اگرچہ میں پہلے مضمون میں ص ۲۰۳ میں تفصیل سے لکھ چکا ہوں، لیکن یہاں بھی مختصراً لکھتا ہوں، شاید یہ تصنیف تحریر کے بعد ہی گم ہو گئی ہو، اس لئے مجموعہ میں نہ شامل ہو سکی ہو، یا ظہوری نے یہ کتاب کسی دوسرے کی فرمایش پر دوسرے کی طرف سے لکھی ہو، اس لئے اپنا نام نہ دیا ہو، اور اسی وجہ سے اپنی تحریر کی خصوصیات بھی اس کو چھوڑنی پڑیں، اور اس میں اشعار نہیں لکھے، ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ فیضی جیسے اہل قلم کے سامنے یہ ظاہر کرنا چاہتا تھا کہ ظہوری بے نظم کی نثر پر بھی قادر ہے، اور نہ عادل شاہ کی مدح کی، کیونکہ ان سب کے بعد تو کتاب کا ہر فقرہ پکار اٹھتا کہ وہ

ظہوری کا ہے اور ہندی ایسے شخص کو شرمسار ہونا پڑتا لیکن اس کے باوجود اسلوب بیان و رنگینی زبان نہ چھپ سکی، (جن کو ڈاکٹر نذیر احمد صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں)، غرض ظہوری نے اپنی طرف سے تو اس کو چھپانے کی بہت کوشش کی مگر یا تو کچھ لوگ اس کو جانتے تھے، یا اس کے اسلوب بیان و رنگینی زبان، اور ہلکے ہلکے اشارات و کنایات سے تاڑ لیا گیا کہ وہ ظہوری کی ہے،

(ج) مینا بازار میں اگر عادل شاہ کی مدح نہیں ہے، تو کسی اور بادشاہ کی مدح بھی تو نہیں ہے، عادل شاہ کی مدح نہ ہونا اسے ظہوری کی تصانیف سے خارج نہیں کر سکتا،

(د) بعض داخلی شہادتیں جن کو میں معارف مئی ص ۳۶۸ تا ۳۷۱ میں تفصیل سے بیان کر چکا ہوں، ظہوری کے مصنف ہونے کے قرینہ کو تقویت دیتی ہیں ناظرین اگر چاہیں، تو ان کو دیکھ سکتے ہیں، اس کی بعض مزید مثالیں اہل علم کے سامنے پیش کرتا ہوں،

۱- سہ نثر کے دیباچۂ دوم میں ظہوری لکھتا ہے،

"در تیر باران فاقہ از بے پری بر زند"

اور مینا بازار میں وصف جوہری میں لکھا ہے :-

از تیر باران طعنہ شیخ کمانان طعنہ زن پا بدامن پیچیدہ و سر در گریبان کشیدہ ... الخ

میرے واضح نے بھی یہ خیال ادا کرنا چاہا ہے، لیکن میرے نزدیک غلطی کر گیا،

دریاب حال او کہ بجز درگہ تو نیست   از تیر بارش فلک او را دگر حصار

دیکھئے کہ اول تو لفظاً و ترکیب میں تصرف ہے جو خوشنما اور مستحسن یقیناً نہیں کہا جا سکتا، دوسرے تیر بارش فلک کے معنی یہ نکلتے ہیں کہ اس بارش میں فلک ہی تیر بن کر برسا، لیکن باسلیقہ ظہوری نے دونوں جگہ بتا دیا ہے کہ کس چیز کی موسلا دھار بارش ہوئی، ایک جگہ بتایا کہ طعنہ کے تیر موسلا دھار بارش کی طرح برسے، دوسری جگہ بتایا کہ فاقہ کے تیر برسے، لیکن واضح نے بالکل واضح نہیں کیا،

جس سے اس کا ذوق واضح ہو گیا، سہ نثر و مینا بازار میں ذوق کی یکسانیت بھی اس کی مؤید ہے کہ ظہوری ہی دونوں کا مصنف ہے، کتاب کی داخلی شہادتیں بھی بتلاتی ہیں کہ مینا بازار ظہوری کی ہے، اور ڈاکٹر صاحب بھی گو بظاہر اس کے منکر ہیں مگر کبھی کبھی بے خیالی میں ایسے جملے کہہ بھی جاتے ہیں کہ

"مینا بازار ظہوری کے اسلوب کے مماثل اور واضح کے اسلوب سے متغائر ہے"

خاتمۂ مینا بازار میں خود مصنف نے بھی ہلکے ہلکے اشارات کئے ہیں، اسے اپنی طرز تحریر کے امتیاز پر اتنا اعتماد تھا، کہ اسے خیال تھا کہ چاہے وہ اپنا نام نہ بھی ظاہر کرے، پھر بھی لوگ اسے اس کے سوا کسی اور کی طرف منسوب نہ کریں گے، اس لئے باوجود کوشش اخفا کے اس کا نام ظہور میں آ کر رہے گا، کیونکہ اس کا کلام بھی اس کے نام کی طرح ظہوری ہے، میرے نزدیک مینا بازار کے حسب ذیل جملوں میں اسی جانب اشارات ہیں،

(الف) "سہ برگ سخنم سرسبزی و تازگی گرفتہ و گلشن سبز بختیم بند آوازگی، ہمیت ہنرمندیم باطراف گیتی رفت و سہ بعد عالم را فرا گرفت"

اس کے بعد ہی لکھتا ہے :-

"بحب دلخواہ و وفق مدعا نقوش دین عشرہ کاملہ بر صحیفہ قدر و جلال بستم"

مصنف نے جس شدت سے اپنا اور بادشاہ وقت کا نام چھپایا ہے، اسی طرح اس نے اس راز سربستہ کا اظہار بھی کر دینا چاہا ہے، چنانچہ "صحیفہ جلال" سے جلال الدین اکبر کے زمانہ بازار کی تعریف کی فرمایش میں خط کا اشارہ بھی نکالا جا سکتا ہے، "دلخواہ" سے قیاس ہوتا ہے کہ اپنی نہیں کسی اور کے دل کی خواہش پر یہ کتاب لکھی گئی، یہ وہ نکتہ ہے جو اہل علم سے پوشیدہ نہیں (ظاہر ہے کہ مینا بازار جلال الدین اکبر ہی کے زمانہ میں لگتا تھا)

پھر اسی کے بعد لکھتا ہے :

"درخت بخت از کنج خمول بدکان روشناسی کشیدم"

دیکھئے کس خوبصورتی سے ظاہر کر دیا کہ دیکھو مین نے پہلے اس کا اشارہ کر چکا ہے کہ مین کون ہون اور کس زمانہ مین یہ کتاب لکھ رہا ہون ؟ ۔قسمت کا مال واسباب گم نامی کے گوشہ سے نکال کر شہرت کی دوکان تک پہنچا دیا، یہ وہ اسرار و رموز ہین جو اہلِ علم ہی پرکھ سکتے ہین ، صرف (Index اور Contents) دیکھنے والے حضرات اس تہ تک پہونچنے سے اگر عاجز رہین تو چندان بعید نہین کیا خوب کہا ہے ،

ومن یک فی حضیض الدہ ملقی	فکیف یری مقاویر النجوم
فقل ما شئت من ھذا ونحف	فقد قصرت فی طلب العلوم

میرے ان قیاسات و قرائن کی تائید (آخری قیاس کو چھوڑ کر) حسب ذیل محققین سے ملتی ہے ،

(۱) مشہور و معروف تذکرہ نویس احمد علی صاحب[1] (جنھون نے مینا بازار ظہوری کی کہکر اپنی قطعی راے ظاہر کی کے بارے مین ظاہر کر دی (۲) مشہور تذکرہ نویس ابراہیم خلیل صاحب بارہوین صدی کے ایک اہم تذکرہ نویس (۳) مشہور تذکرہ نویس عبد الغنی صاحب صاحبِ ارمغان آصفی (۴) صاحبِ بہارِ عجم (۵) صاحبِ فرہنگ آنندراج (۶) صاحبِ غیاث اللغات (۷) عبد الرزاق سورتی صاحب (۸) امام بخش صہبائی صاحب (۹) ڈاکٹر ایتھے صاحب جرمن مستشرق (۱۰) ڈاکٹر ریو صاحب وغیرہم جن کی تحقیق نے صحیح مصنف کا پتہ لگا کر صاف اور کھلے لفظون مین جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ مینا بازار ظہوری کی ہے تفصیل کے لئے دیکھو معارف مئی ص ۳۶۲ تا ۳۶۴) ایک عربی شاعر نے خوب کہا ہے،

ومن یک ذا فمٍ مرٍّ مریضٍ

یجد مرًّا بہ الماء الزلالا

یہ تو اجمال تھا اب اس کی تفصیل مین چند باتین کہنی ہین،

(۱) ڈاکٹر صاحب نے لغت نویسون کے متعلق معارف جولائی ص ۱۵ و ۱۶ پر فرمایا ہے:

"الفاظ فقرات، محاورات وغیرہ مین تو اُن کی تحقیق مسلم ، مگر اُن کی تاریخی تحقیق محمد احمد صاحب

[1] صاحب تذکرۃ الغرائب

کے نزدیک مسلّم ہو تو ہو مگر محققین کے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہوسکتی ، البتہ اُن کی راے کی اگر دوسرے اقوال سے بھی تائید ہو جائے تو اسے ماننے مین ہرگز تامل نہ ہوگا"

ع تو آشنائے حقیقت نۂ خطا اینجاست

اوّل تو صاحب بہارِ عجم جسکو ڈاکٹر صاحب بھی مستند تسلیم کر چکے ہین ، اس کی تحقیق الفاظ و محاورات کیسے مسلّم نہین ہوسکتی ہے ، وہ ہر ہر فقرہ اور محاورات کی سند مین ایک نہ ایک استادِ سخن کا شعر پیش کرتا ہے اگر اُس کی تحقیق بھی غیر مستند ہے تو کیا معلوم کہ جن استادانِ سخن کے کلام کو اس نے محاورات کی سند مین پیش کیا ہے ، وہ صحیح ہے یا غلط ممکن ہے آج کل کے نوآموز فارسی دانون کی طرح اُس نے بھی کسی کا کلام کسی ماہر استاد کی طرف منسوب کر کے مغالطہ مین ڈالنا چاہا ہو ، ایسی مہمل باتین بالخصوص بہارِ عجم کے متعلق نہ کسی محقق نے لکھین ، اور نہ اُن کے شایانِ شان ہے ، بہارِ عجم وہ کتاب ہے جس کے متعلق بلوخمن صاحب تحریر فرماتے ہین "بہارِ عجم ایک آدمی کے قلم سے نکلی ہوئی سب سے بڑی لغت ہے"[1]

یہ کتاب بیس سال کی کوششون کے بعد لکھی گئی ہے ، یکے بادیگرے ، اس کے سات نسخے اصلاح و ترمیم کے بعد شائع ہوئے ، پہلا نسخہ ۱۱۵۲ھ مین اور آخری نسخہ ۱۱۶۲ھ مین چھپا ، جو اندرمن کا تصحیح کردہ ہے جس نے سارے پہلے نسخون کے مقابلہ کے بعد ایک نسخہ خلاصہ کے طور پر شائع کیا ہے ، اس کتاب کے سو سے زیادہ ماخذ ہین ، جو مصنف کے زیرِ مطالعہ رہ چکے ہین ، اور بے شمار کتبِ انشا و تاریخ ان کے علاوہ ہین ، صاحب بہارِ عجم عام طور پر متقدمین اور متاخرین کے مسلمات پر تنقید کرتا ہے ، اُن کے اقوال کی صحت کو پرکھتا ہے ، اپنے معیار پر پورا اترنے کے بعد تب انھین کتاب مین درج کرتا ہے ، خانِ آرزو کو اپنے فاضل شاگرد کی اس حیثیت کا اعتراف بلکہ اس پر فخر و ناز ہے ، چنانچہ وہ لکھتا ہے[2]:

"بہارِ عجم وغیرہ کہ از یاران فقیر آرزو دست ، ومثل او درین عصر بہم نرسیدہ ودرین کتاب

[1] کنزاہی بیوشنز ص ۲۰ [2] مثمر خان آرزو قلمی پنجاب یونیورسٹی ق ۱۳۴

گاہے ادبا صلح است وگاہے با جنگ است"

صاحب بہارِ عجم بقول خانِ آرزو اپنے مسلمات پر اصرار کرنے والا اور دوسرے کے اقوال و آثار کو پوری تنقید کے ساتھ قبول کرنے والا شخص ہے آصف اللغات کے مصنف نے اس کتاب پر نہایت عمدہ تبصرہ[1] لکھا ہے، جو دیکھنے ہی سے تعلق رکھتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس کے استناد کا وہ درجہ ہے کہ اگر اس کتاب کے علاوہ کسی ہندوا اہلِ قلم کی کوئی اور کوشش نہ ہوتی تو تنہا بہارِ عجم سارے فارسی لٹریچر میں اپنی جگہ تلاش کر لیتی یہی وجہ ہے کہ امام بخش صہبائی جیسے نامور استاد فارسی نے بہارِ عجم کے اس قول سے کہ "مینا بازار ظہوری" قطعی فیصلہ کر دیا کہ

" مینا بازار ظہوری است و آنچہ از ارادت خان واضح گویند اصلے ندارد"

بالخصوص جبکہ صاحب بہارِ عجم کے موید مشہور تذکرہ نویسوں میں (۱) احمد علی صاحب "تذکرۃ الغرائب" (۲) ابراہیم خلیل (۳) عبدالغنی صاحب، صاحب ارمغانِ آصفی و مشہور لغت نویسان مثلاً (۴) صاحب فرہنگ آنندراج و (۵) صاحب غیاث اللغات و مشہور فارسی دان شارحین حضرات جیسے (۶) عبدالرزاق سورتی (۷) امام بخش صہبائی[2] مشہور مستشرقین میں (۸) ڈاکٹر ایتھے اور (۹) ڈاکٹر ریو (جن کو ڈاکٹر صاحب بھی مستند مانتے ہیں) وغیرہ اس کے قول کی پورے جزم سے تائید کرتے ہیں جس کی ڈاکٹر نذیر صاحب کو تلاش ہے اور جس کے متعلق موصوف نے لکھا ہے کہ

"اگر ان کی رائے کی دوسرے اقوال سے بھی تائید ہو جائے، تو اسے ماننے میں ہرگز تامل نہ ہوگا"

فرمائے اب ان تائیدات کے بعد کیا ارشاد ہے،

میرے لئے آسان تھا کہ میں اس بارہ میں ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کا نظریہ قبول کر لیتا، مگر مجھ سے یہ نہ ہو سکا کہ ان اکابر و خواص کے کارناموں پر خاک ڈال دوں، ان دلائل اور ان محققین کی شہادتوں کے بعد ایسا صرف ڈاکٹر صاحب ہی کر سکتے تھے کہ انڈکسوں اور کیٹلاگوں سے فراہم کی ہوئی معلومات کے بل پر ان محققین کی تردید کر دیں اساتذہ اور بادوں کے اعتماد پر اپنے ظن و تخمین کو جزم و یقین اور محققین کی تحقیق کو ضلال مبین لکھ دیں، سچ کہا ہے خیام نے

ما راست نہ دیم لیک تو کج بینی رو دیدہ بجا رہ دیدہ کن در ما کن ما را

---

[1] آصف اللغات ج اول ص ۵ [2] تذکرۃ الغرائب ص ۹۹،

(۲) میں نے ڈاکٹر صاحب کے انگریزی جملہ کے مفہوم کے متعلق یہ لکھا تھا کہ

" مینا بازار ممکن ہے کہ واضح کی تصنیف نہ ہو کسی اور کی ہو لیکن ظہوری اس کا مصنف ہو ہی نہیں سکتا" (معارف مئی ص ۳۵۹)

لیکن انھوں نے خود اپنے انگریزی جملہ کا مذکورہ بالا مطلب غلط بتلایا ہے، اور صحیح ترجمہ یوں فرمایا کہ

"حسب ذیل قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو (مینا بازار وغیرہ کو) ظہوری کی بہ نسبت کسی مصنف کی طرف (خواہ وہ واضح ہو یا نہ ہو) منسوب کرنا صحیح ہوگا (معارف اگست ص ۹۰)

اور یہ بھی فرماتے ہیں کہ

"میں نے تو صرف اس کے ظہوری کی تصنیف ہونے میں تامل ظاہر کیا ہے، مگر معترض نے خواہ مخواہ "ظہوری تو کسی طرح اس کا مصنف ہو ہی نہیں سکتا" لکھ کر میری طرف یہ منسوب کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ میں نے قطعی طور پر اسے ظہوری کی تصنیف ماننے سے انکار کر دیا ہے، (معارف اگست ص ۹۱)

لیکن میں بانگ دہل کہتا ہوں کہ ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ و مطلب غلط ہے، ڈاکٹر صاحب کے The words ہے وہ انگریزی جملہ بجنسہٖ نقل کیا جاتا ہے تاکہ اہل علم خود یہ فیصلہ کر لیں کہ میرا مطلب صحیح ہے یا ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کا اور اس جملہ سے ظہوری کی تصنیف ہونے سے انکار ثابت ہے، کہ نہیں وہ جملہ یہ ہے،

"The following points show that it is correct to ascribe them (مینا بازار وغیرہ) to any author (whether he be Wazih or not) other than Zuhuri."

بندہ نواز! (۱) آپ کے جملہ سے ظہوری کا انکار ہی ٹپکتا ہے نہ کہ تامل

(۲) آپکے انگریزی جملہ کا وہ ترجمہ صحیح نہین جو آپنے کیا اس عبارت کا مطلب وہی اور صرف وہی ہے جو احقر نے لکھا ہے،

(۳) اس عبارت سے واضح کے باب مین البتہ تامل و تذبذب ٹپکتا ہے جو اہل علم سے پوشیدہ نہین نہ کہ ظہوری کے بارہ مین،

(۴) آپ کا جملہ ظہوری کے مصنف نہ ہونے کے بارہ مین قطعی فیصلہ کی شان رکھتا ہے نہ کہ تامل کی،

(۵) اگر آپ کا مافی الضمیر وہ تھا جو آپنے معارف اگست ۱۹۵۲ میں صحیح ترجمہ کا نام دیکر لکھا ہے جس کو مین نے سطور بالا مین لکھدیا ہے تو اس کے لئے (Other Than Zuhuri.) کے بجائے صرف (Than Zahuri.) یا کوئی اور لفظ ہوتا:

اس کے بعد یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ڈاکٹر صاحب کو میری تحریر مین جو خیانت نظر آئی وہ دراصل انہی کے "علم تحقیق آزار" کا عکس تھا،

۳- احمد علی کے قول "مینا بازار ظہوری کہ درین ایام بنہایت شہرت دارد گویند کہ از انشائے واضح است" کو ڈاکٹر صاحب میر واضح کے موافق سمجھا ہے، اور میرے اس قول کو کہ "عام طور پر مشہور یہی تھا کہ مینا بازار واضح کی ہے"، غلط ٹھہرایا ہے، اور دلیل مین لکھا ہے کہ احمد علی نے تذکرۃ الغرائب ص ۹۹۱ قلمی نسخہ بانکی پور مین صاف طور پر اس کے بالکل برعکس خیال ظاہر کیا ہے اور یون لکھا ہے کہ عام طور پر ظہوری کی طرف منسوب ہے لیکن ارادت خان کی معلوم ہوتی ہے، (معارف جولائی ص ۱۲) اس تحریر کے جواب مین مین بھر یہی کہون گا، ع

یا نمی دانست و یا دانستہ اخفا کردہ است

اس عبارت سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک مینا بازار ظہوری کی ہے، جیسا کہ "مینا بازار" ظہوری کی اضافت سے ظاہر ہے اس کے مقابلہ مین گویند کا لفظ بعض لوگون کی اس رائے کے ضعف کو

ظاہر کرتا ہے کہ واضح کی ہے، اور ڈاکٹر صاحب فرماتے ہین کہ احمد علی نے صاف طور پر اس کے برعکس ظاہر کیا ہے اور یون کہا ہے کہ عام طور پر ظہوری کی طرف منسوب ہے لیکن ارادت خان کی معلوم ہوتی ہے"، جو صریحًا تردیس ہے،

اگر احمد علی اپنی رائے ظاہر کرنے کے بجائے یہ کہنا چاہتا کہ مینا بازار جسے لوگ ظہوری کی بتاتے ہین، میر واضح کی ہے تو اس کے لئے اضافت کی ضرورت نہ تھی، بلکہ اس طرح لکھتا کہ

"مینا بازار کہ امروز بنام ظہوری شہرت دارد گویند از انشائے واضح است"

لیکن مینا بازار کی اضافت ظہوری کی جانب اس کا قطعی فیصلہ ہے کہ احمد علی کے نزدیک مصنف مینا بازار ظہوری ہے،

اور میرا خیال ہے کہ پروفیسر آزاد کا ماخذ بھی احمد علی کا یہی قول ہے،

ڈاکٹر صاحب نے پروفیسر آزاد کے متعلق بھی عجیب بات تحریر فرمائی ہے، وہ غریب تو یہ لکھ رہے ہین کہ کوئی کہتا ہے مینا بازار ظہوری کی ہے، کوئی کہتا ہے ارادت خان کی ہے"، دوسری جگہ یہ لکھتے ہین کہ

"مینا بازار کو بھی ناواقف لوگ مشہور کرتے ہین کہ ظہوری کی ہے مگر اہل تحقیق سے سنا گیا ہے کہ ارادت خان کی ہے، (معارف جولائی ص ۱۲)

ان دونون عبارتون سے (جن کے متعلق ڈاکٹر نذیر صاحب فرماتے ہین کہ "آزاد کے بیان مین صاف طور پر تحقیق کی جھلک نظر آرہی ہے"، (معارف جولائی ص ۱۵) آزاد کا تذبذب ہی ٹپکتا ہے قطعی فیصلہ نہین، اور ڈاکٹر صاحب کو اس بیان مین تحقیق کی جھلک نظر آرہی ہے، چنانچہ معارف جولائی ۱۹۵۲ء کے معارف مین موصوف لکھتے ہین، کہ

"ظہوری کے بارہ مین ان کی، جو رائے ہوگی اسے ایک نظر مین کیونکر غلط ٹھہرایا جاسکتا ہے،"

اگر خواہ مخواہ آزاد کی پچ کرنا مقصود ہے تو اور بات ہے، ورنہ علمی طور پر کیا میں پوچھ سکتا ہوں کہ آزاد کے وہ اہلِ تحقیق کون ہیں اور کس درجہ کے ہیں؟ اور "سنا گیا ہے" کا لفظ کب سے لائق سند بنا ہے؟

ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی
اب آبروئے شیوۂ اہلِ نظر گئی

۵ - ڈاکٹر نذیر صاحب نے مضمون کے آغاز میں میری فارسی دانی اور گمنامی بلکہ ہیچمدانی پر بھی تعریض کی ہے، اس کے جواب میں اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے،

واذا خفیت علی الغبی فعاذر   ان لا ترانی مقلۃ عمیاء

۶ - ڈاکٹر نذیر صاحب نے معارف جولائی ۱۹۵۵ء میں ایک اپنی تحقیقات کا کمال دکھایا ہے، فرماتے ہیں :-

"تین لغات نویس ہیں یعنی بہار عجم وغیرہ الفاظ نقرات اور محاورات میں تو اُن کی تحقیق مسلم مگر ان کی تاریخی تحقیق ..... قابل قبول نہیں ابراہیم خلیل .... ہم تذکرہ نویس گذرے ہیں، لیکن ظہوری کے بارہ میں اس مصنف سے سخت غلطی سرزد ہو گئی ہے، احمد علی صاحب نے اپنا قول بہ نسبت ابراہیم خلیل کے زیادہ مستند ثابت کر دیا ہے" (معارف جولائی ص ۱۰) اور مینا بازار ظہوری کہکر (جیسا کہ اوپر گذرا) اپنی رائے کا اظہار کر دیا، مگر ظہوری کو مصنف ماننے میں ہم ان کی بھی ذرہ برابر پرواہ نہ کریں گے، عبدالرزاق سوداتی نے ظہوری پر کافی کام کیا ہے .... اصل ماخذ ہونے کی بنا پر اسے بالکل نظر انداز نہیں کر سکتے لیکن مصنف مینا بازار کے بارہ میں ان کے بھی خلاف رہیں گے (ملخصاً) ڈاکٹر اچھے اور ڈاکٹر نذیر بڑے درجہ کے محقق ہیں، یہ مسلم مگر ظہوری کے بارہ میں بار بار غلطی کرتے ہیں، لہذا یہاں یہ بھی نا قابل قبول، عبدالغنی صاحب ضمناً اختلاف

آصفی کا تذکرۃ الشعراء میں ظہوری کا مصنف بتانا کسی تحقیق کی بنا پر نہیں، ابراہیم زبیری چونکہ خاموش ہیں، لہذا میرے ہم نوا ہیں، صہبائی تو آزاد سے بھی کم ہیں، اور اُن کی تحقیق حد درجہ ناقص قابلِ رد ہے"

یعنی ان سب محققین سے غلطی ہو گئی، بالخصوص مینا بازار کے مصنف کے بارہ میں اگر کوئی غلطی سے بچ سکا، تو وہ تنہا ڈاکٹر نذیر صاحب ہیں جنہوں نے آزاد اور بادے کے مضحکہ خیز قول میں تحقیق کی جھلک دیکھ لی، اور خیال فرما لیا کہ سب سے غلطی ہو سکتی ہے اور ہوئی، مگر خود اُن سے نہیں ہو سکتی، خصوصاً جب کہ آزاد اور بادے بھی اُن کے ہم نوا ہیں،

صاحب بہار عجم وغیرہ لغات نویسوں کے سلسلہ میں ایک حاشیہ میں فرماتے ہیں "کہ صاحب غیاث اللغات کی فنی کمال کی حیثیت غالب سے بیٹے" ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ غالب کو اپنے ایرانی ہونے کا ناز کبر و غرور کی حد تک تھا، اس لئے انہوں نے ہر ہندی فارسی دان کا مذاق اڑایا ہے، اگر صاحب غیاث نے کسی فارسی لفظ کی تشریح میں کوئی غلطی کی ہے تو غالب صاحب نے عربی الفاظ کی تشریح میں ٹھوکر کھائی ہے کہ اسف اور افسوس کو ہم مادہ سمجھ بیٹھے، اگر صاحب غیاث کی فارسی کمزور تھی، تو غالب کی عربی کمزور تھی،

(۷) ڈاکٹر صاحب موصوف فرماتے ہیں کہ محمد احمد کے یہ جملے قابلِ توجہ ہیں "اب تک تو اختلاف صرف دو ہی مصنفین یعنی ظہوری اور واضح میں تھا، ڈاکٹر نذیر صاحب نہ صرف ظہوری کو اس کا مصنف نہیں مانتے بلکہ تیسرے کا امکان پیدا کرنا چاہتے ہیں" "کر دینا چاہتے ہیں" کی بنیاد بڑے پر فریب تخیل پر ہے یعنی میں واقعہ اصل شکل میں پیش کرنا نہیں چاہتا تھا، بلکہ اپنی بات ثابت کرنے کے لئے توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے" ناظرین کرام خود ہی فیصلہ کر لیں، کہ ایک طرف تو ڈاکٹر صاحب یہ فرماتے ہیں

It is Correct to ascribe Them to any author

(whether he be wazih or not) other than Zuhuri

اور اس کی تائید مین لکھتے ہین کہ،

"کلیات مین اس کا ذکر نہین، اور کلیات مین کسی چیز کا شامل ہونا تصدیق اور نہ شامل ہونا تردید ہے، پھر مزید تائید مین لکھتے ہین کہ کلیات کے متعدد نسخون مین کوئی تصنیف شامل ہو تو اسے اس مصنف کی ملک ماننے مین نہ صرف تامل ہے، بلکہ انکار کر دینا صحیح ہوگا، اور متبرک قلمی نسخون سے اس بات کی تائید ہوتی ہے، کہ وہ ارادت خان کی تصنیف ہے یعنی ظہوری کی نہین"

ان عبارتون سے صاف ظاہر ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک مصنف ظہوری نہین، مگر جب ہم واضح کے متعلق ڈاکٹر نذیر صاحب کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہین، تو انہی مذکورۂ بالا اصول نمبر (۱) و نمبر (۲) سے واضح کا بھی انکار ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ دوسری جگہ یون بھی فرماتے ہین کہ

"مین قطعی طور پر یہ بھی نہین کہہ سکتا کہ وہ واضح ہی کی ہے"

پھر مقالۂ فضیلت مین یہ بھی لکھا ہے کہ واضح کی ہو یا نہو لیکن ظہوری کے علاوہ دوسرے مصنف کی طرف منسوب کرنا درست ہے، یہ بھی فرماتے ہین "مینا بازار اور واضح کے مصنفات کے طرز مین کافی تفاوت نظر آیا اس لئے مین کیونکر حکم لگا سکتا تھا کہ واضح کی تصنیف ہے"

ان عبارتون سے صاف ظاہر ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک واضح کی جانب بھی اس کی نسبت مشکوک ہے اور اُن کے خیال کے مطابق ظہوری کسی طرح اس کا مصنف ہو ہی نہین سکتا، تو پھر مین نے اگر تیسرے مصنف کے امکان کا جملہ لکھا تھا، تو کیا غلط لکھا تھا، اور یہ آخر کونسا پر فریب تخیل ہے،

(۹) مین نے اپنے مضمون مین لکھا تھا کہ مینا بازار سے ذہن اس زنانہ بازار کی طرف منتقل ہوتا ہے جس کو اکبر بادشاہ نے جاری کیا تھا، یا اس مینا بازار کی طرف ذہن جاتا ہے جس کی بنیاد بقول شخصے (یعنی ڈاکٹر ریو جیسا کہ

خود ڈاکٹر نذیر صاحب نے اس مفہوم کو تسلیم کر لیا ہے کہ اس سے مراد ڈاکٹر ریو ہین) ابراہیم عادل شاہ نے بیجاپور مین ڈالی تھی، یہ دوسرا قول میرا قول تو تھا نہین، بلکہ اس کا مقصد یہ تھا کہ ڈاکٹر ریو کے قول کی وجہ سے ممکن ہے کسی کا ذہن اس کی طرف منتقل ہو، جو میرے نزدیک صحیح نہین ہے کیونکہ زنانہ بازار کا بیجاپور مین لگنا کسی معتبر تاریخ سے ثابت نہین" اب ناظرین کرام خود ملاحظہ فرمائین کہ اس کو اجتماع اضداد سے کیا نسبت، مگر ڈاکٹر صاحب نے اس کو اجتماع اضداد کی مثال مین پیش کر دیا، درآنحالیکہ خود ان کا مضمون جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے ظاہر ہے اجتماعِ اضداد سے معمور ہے،

(۱۰) ڈاکٹر صاحب نے میرے بعض اغلاط پر مجھے متنبہ کرنا چاہا ہے، مثلاً مین نے مینا بازار مین داخلی ثبوت پیش کرتے ہوئے بنظر اختصار حوالہ مین لکھا تھا کہ

"سہ نثر گلزار ابراہیم، سہ نثر خوان خلیل جس کا ظہوری کی سہ نثر کی طرف منسوب کرنا ہی دیباچہ کی خبر دیتا ہے"

ڈاکٹر صاحب نے اسکو بھی میرے معائب کی فہرست مین بڑھا دیا کہ یہ ترکیب غلط ہے،

ع این سخن را چہ جواب است تو ہم می دانی

اسی طرح فرماتے ہین کہ محمد احمد نے لال قلعہ دہلی کو مینا بازار کا جائے وقوع بتایا ہے، بالکل غلط ہے، حالانکہ مین نے اُن کے دونون مضمونون کی اشاعت کے بہت پہلے ہی یعنی ۱۸ جولائی کو اپنی کتاب کے بعض اغلاط کی تصحیح کا غلط نامہ شائع کر دیا تھا، اگر وہ ان کی نظر سے نہین گذرا تو اس مین میرا کیا قصور ہے، اس کے باوجود اگر کوئی بھی غلطی میری کتاب مین ہوگئی ہو یا آیندہ کوئی غلطی مجھ سے سرزد ہو تو تعجب نہین، مجھے اپنی بشریت کا پہلے بھی اقرار تھا اور اب بھی ہے غلطی خطا نسیان میری سرشت ہے،

خوے آدم دارم آدم زادہ ام
آشکارا دم زعصیان می زنم

اس کے ساتھ وہ کلمہ بھی کہتا ہون جو میرے بزرگون نے ہمیشہ کہا ہے کہ "رحم اللہ امرأ ھدٰا نی الیٰ عیوبی" الحمد للہ ضد اور ہٹ دھرمی سے میرا دامن پاک ہے،

مضمون ختم کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر نذیر صاحب کی خدمت مین کچھ اصول تحقیق عرض کر دیئے جائین،

(۱) ایک محقق کو کسی غیر محقق مصنف کی بیجا حمایت نکرنی چاہیئے،

(۲) علمی کام مین محققین سابقین کے کارنامون پر خاک نہ ڈالنا چاہیئے، بلکہ اُن سے استفادہ کرنا چاہیئے،

(۳) آدمی کو احساس کمتری اور فرنگیون کا رعب اپنے دل سے نکال دینا چاہیئے،

(۴) سنجیدہ علمی تحریر پر قلم اٹھاتے وقت ضروری زبانون مین پوری مہارت حاصل کر لینا چاہیئے،

(۵) اپنے مضامین مین جذبات سے کام نہ لینا چاہیئے؛ طنز و تعریض جسے حکیم شیراز نے سنت جاہلان کہا ہے اس سے گریز کرنا چاہیئے[ط]،

ط معارف: ہمارے نزدیک خود مضمون نگار کو بھی نمبر ۴، اور ۵ کو نگاہ مین رکھنے کی ضرورت ہے،

نوائے حیات

جناب یحییٰ اعظمی کا مجموعۂ کلام نوائے حیات جس سے ناظرین معارف اور دوسرے اصحاب ذوق پوری طرح واقف ہین، وہ دوبارہ چھپ گیا ہے، اس اڈیشن مین بہت سی نئی غزلون اور نظمون کا اضافہ ہوا ہے اور اب یہ مجموعہ پہلے سے زیادہ جامع اور مکمل ہوگیا ہے اس کے شروع مین مولٰینا سید سلیمان ندوی کے قلم فیض رقم سے ایک مبصرانہ مقدمہ ہے،

قیمت :- للعہ غیر مجلد ہے

"منیجر"

آثار علمیہ و ادبیہ

مکاتیب اقبال

بنام

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ

(۴۹)

لاہور

۱۰ ستمبر ۱۹۳۳ء

مخدومی جناب مولٰنا، السلام علیکم

ایک عریضہ پہلے ارسال کر چکا ہون اس کے جواب کا انتظار ہے، اس عریضہ مین یہ دریافت کرنا بھول گیا، کہ ملا محب اللہ بہاری کی کتاب جوہر الفرد کہان سے ملے گی؟

شاہ افغانستان آپ سے تعلیم مذہبی کے بارے مین مشورہ چاہتے ہین، شاید اسی ماہ ستمبر مین آپ کو کابل سے دعوت آئے، مین یہ معلوم کرنا چاہتا ہون کہ کیا آپ جانے کے لئے تیار ہون گے، ممکن ہے کہ سید راس مسعود اور اقبال بھی آپکے ہمراہ ہون امید کہ مزاج بخیر ہوگا،

جواب کا انتظار ہے،

محمد اقبال لاہور

(۵۰)

لاہور

۱۷ ستمبر ۱۹۳۳ء

مخدومی السلام علیکم

آپ کا والا نامہ ابھی ملا ہے، جو ہم نے قونصل جنرل صاحب کی خدمت مین بھیج دیا ہے، سید راس مسعود صاحب کی طرف سے ابھی تک جواب موصول نہین ہوا ہے،

حضرت ابن عربی کے خیالات و افکار بھیجنے کا جو وعدہ آپنے فرمایا، اس کے لئے بیحد شکر گذار ہون، مولوی سید برکات احمد صاحب کا رسالہ مین نے دیکھا ہے، انشاء اللہ اسے سبقاً سبقاً پڑھون گا، مسئلہ آن کے متعلق ابھی تک مشکلات باقی ہین، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ پر جو اعتراضات ہمارے متکلمین نے کئے ہین، وہ مسئلہ زمان کے متعلق خود اُن کے افکار پر بھی عائد ہوتے ہین، مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دہر اور زمان مین امتیاز کرکے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حق یہ ہے کہ مسئلہ نہایت مشکل ہے، ممکن ہو حضرت ابن عربی اس پر روشنی ڈال سکین،

جمعیت العلماء[1] کی صدارت کے متعلق جو کچھ آپنے لکھا ہے، بالکل صحیح ہے، مولوی منظر الدین صاحب نے میرا حوالہ دینے پر اصرار کیا، اس واسطے مین نے اُن کو اجازت دیدی کہ آپ کو صدارت کے لئے خط لکھین تو میرا حوالہ دیدین، مین خود مسلمانون کے انتشار سے بیحد دردمند ہون، اور گذشتہ چار پانچ سال کے تجربہ نے مجھے سخت افسردہ کر دیا ہے، آپ کا طرز عمل اختیار کئے بغیر چارہ نہین،

مسلمانون کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے، مین نے آغاخان کو باوجود اُن کی تمام کمزوریون کے ان سب سے بہتر مسلمان پایا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدت سے اُن کے مذہبی خیالات مین ایک

[1] جدید جمعیۃ العلماء، کانپور،

انقلاب عظیم آرہا ہے،

زیادہ کیا عرض کرون سوائے التماس دعا کے، والسلام

مخلص محمد اقبال

(۵۱)

مخدومی جناب مولانا السلام علیکم

دعوت نامہ جو قونصل صاحب کی طرف سے مجھے موصول ہوا ہے، ارسال خدمت ہے، تاریخ روانگی کے متعلق بعد مین عرض کرون گا، کیونکہ پاسپورٹ لینے کے لئے بھی کچھ دن لگین گے، امید کہ مزاج بخیر ہوگا،

آج قونصل صاحب کو مزید تفصیلات کے لئے خط لکھ رہا ہون، اُن کا جواب آنے پر پھر خط لکھون گا،

آپ پاسپورٹ کے لئے درخواست کر دین، اس مین اگر یہ لکھ دیا جائے کہ آپ کو شاہ افغان نے تعلیمی امور مین مشورہ کرنے کے لئے طلب فرمایا ہے، تو پاسپورٹ حاصل ہونے مین سہولت ہو اور جلد مل جائے،

والسلام

مخلص محمد اقبال لاہور

۱۵ اکتوبر ۱۹۳۳ء

(۵۲)

لاہور

۱۹ اکتوبر ۱۹۳۳ء

جناب مولانا السلام علیکم

مین نے آپ کی خدمت مین دعوت نامہ افغانستان ارسال کیا تھا، مگر آپ کی طرف سے کوئی جواب موصول نہین ہوا، امید ہے آپنے پاسپورٹ کے لئے اپنے ضلع مین درخواست کر دی ہوگی، اگر کوئی

کوئی ملازم آپ کے ہمراہ جائے گا تو اُس کے لئے علٰحدہ درخواست پاسپورٹ کے لئے دینی ہوگی، جب آپ کو پاسپورٹ مل جائے تو مہربانی کرکے مجھے بذریعہ تار مطلع فرمائیے، پاسپورٹ کی درخواست ایک خاص فارم پر دی جاتی ہے، ساتھ فوٹو بھی دینا پڑتا ہے، اگر کوئی اور امر دریافت طلب ہو تو قونصل جنرل افغانستان ۳ ہیلی روڈ، نیو دہلی سے دریافت کریں، آپکے مصارف افغانستان گورنمنٹ ادا کرے گی، پشاور سے آپ شاہی مہمان ہون گے، جواب جلد دین،

والسّلام مخلص محمد اقبال لاہور

(۵۳)

لاہور - ۱۱؍اکتوبر ۱۹۳۳ء

جناب مولینا! السلام علیکم،

آپ کا نوازشنامہ ابھی ملا، مَین نے آپ کو دعوت نامہ ۹؍اکتوبر سے پہلے بھیج دیا تھا، تعجب ہے کہ آپنے اتنے دنون بعد پاسپورٹ کے لئے درخواست دی، بہرحال قونصل صاحب نے گورنمنٹ آف انڈیا کو لکھ دیا ہے کہ آپ کا پاسپورٹ جلد مل جائے، مجھے امید ہے کہ جلد مل جائیگا، اس سے پہلے مَین ایک پوسٹ کارڈ لکھ چکا ہون، کہ جب آپ کو پاسپورٹ مل جائے تو فوراً مجھے تار دین تاکہ تاریخ روانگی مقرر کی جائے، سید راس مسعود کا خط کل مجھ کو ملا تھا، وہ لکھتے ہین کہ ۱۹؍اکتوبر کو پشاور سے چلنا چاہئے، مَین نے اُن کو جواب مَین لکھا ہے کہ تاریخ روانگی پشاور کی تعیین پاسپورٹ ملنے پر موقوف چاہئے، یہ بھی خیال رہے کہ اگر ملازم ساتھ لیجانا چاہین تو اس کے لئے پاسپورٹ علٰحدہ لینا ہوگا، اکتوبر مین موسم خوشگوار ہوتا ہے، دونون جگہ عام طور پر ایسی ہوتی ہین جیسی شملہ مین، البتہ نومبر مین سردی کسی قدر بڑھ جاتی ہے، میرے خیال مین سردی کے موسم کے لئے موزون بستر اور پہننے کے لئے کپڑے لیجانا چاہیے، قونصل صاحب نے بھی یہی لکھا ہے، قونصل خانے کا ایک آدمی ہمارے ساتھ جائے گا، پشاور سے آپ شاہی مہمان ہون گے، وہان آٹھ دس روز سے زیادہ ٹھہرنے کی شاید ضرورت نہ ہوگی، زیادہ کیا عرض کرون، امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا،

والسلام محمد اقبال لاہور (باقی)

مطبوعات جدیدہ

مکاتیب سُلیمانی

مرتبہ مولانا مسعود عالم مرحوم تقطیع اوسط ضخامت ۲۴۰ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد ہے، پتہ مکتبۂ چراغ راہ، بیرون لوہاری دروازہ لاہور

مسعود عالم مرحوم طالب علمی ہی کے زمانہ سے ہونہار تھے اس لئے حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی کی نظر توجہ شروع سے اُن پر تھی اور وہ اُن کی تربیت و رہنمائی فرماتے رہتے تھے، اور یہ تعلق برابر بڑھتا گیا، اور آخر تک قائم رہا، تعلیم سے فراغت کے بعد مسعود عالم مرحوم دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ادیب ہوگئے، اسی زمانہ مین انھون نے حضرت الاستاذ کی نگرانی مین عربی کا مشہور رسالہ الضیاء نکالا جس کی شہرت عربی ممالک تک پہنچی، پھر کچھ دنون کے لئے اخبار مدینہ کے عملۂ ادارت مین شامل ہو گئے، مگر تھوڑے ہی دنون کے بعد اورنٹیل پبلک لائبریری پٹنہ کے کٹیلاگر مقرر ہوگئے، اور کئی سال اس خدمت پر رہے، اور عربی مخطوطات کی بعض فہرستین انگریزی مین مرتب کین جو چھپ کر شائع ہو چکی ہین، اُن مین مسلمانون کی دینی اصلاح کا جذبہ شروع سے تھا، اسی جذبہ کے ماتحت وہ جماعتِ اسلامی مین شامل ہوگئے، اور اس سلسلہ مین پاکستان ہجرت کر گئے، اور جماعتِ اسلامی کے دارالعروبہ کے ناظم تھے، اس طرح اُن کی پوری زندگی علمی و تعلیمی کامون مین گذری، بعض امور و مسائل مین استاد و شاگرد کے درمیان اختلافِ رائے بھی رہا، مگر سعادت مند شاگرد کی عقیدت و وفاداری، اور شفیق استاد کی شفقت، و محبت مین کبھی فرق نہین آیا، اور استاد سے استفادہ اور مراسلت کا سلسلہ برابر جاری رہا، اس لئے مسعود عالم مرحوم کے پاس حضرت الاستاذ کے تقریباً ڈیڑھ سو خط محفوظ تھے، جن کو انھون نے اُن کی وفات کے بعد ہی مرتب کر لیا تھا، مگر اُن کی اشاعت کی نوبت اس وقت آسکی، جب شاگرد خود استاد

کے حضور میں پہنچ چکا ہے، مکاتیبِ سلیمانی انہی خطوط کا مجموعہ ہے، یہ خطوط ۱۹۲۸ء سے لیکر ۱۹۵۳ء تک تقریباً ایک چوتھائی صدی کی مدت تک پھیلے ہوئے ہیں، ان میں سے پانچ خط عربی میں ہیں، باقی سب اردو میں، بیشتر خطوط مختلف علمی و دینی مسائل، ندوہ کے حالات، ملکی سیاسیات، مسلمانوں کے بعض اجتماعی امور و مسائل اور اس قبیل کے دوسرے مفید معلومات پر مشتمل ہیں، ان میں ذاتی حالات کم ہیں، اور ان سے بہت سے مسائل میں حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ کے خیالات و آراء پر روشنی پڑتی ہے، اور اس حیثیت سے وہ اصحابِ علم کے مطالعہ کے لائق ہیں، مکاتیب کے شروع میں مرتب کے قلم سے ایک مقدمہ اور آخر میں اسماء و کتب کا انڈکس ہے،

جماعتِ اسلامی اپنے لٹریچر کے آئینہ میں مرتبہ جماعتِ اسلامی اعظم گڈھ، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۴۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت: ۲۰، پتہ:- مکتبہ جماعتِ اسلامی باقی منزل محلہ بدرقہ اعظم گڈھ،

جماعتِ اسلامی کے بعض عقائد و خیالات پر دینی حلقوں کی جانب سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں، اور جن کو مذہبی نقطۂ نظر سے ضلالت و گمراہی قرار دیا جاتا ہے، اس کی تردید در صفائی میں مذکورہ بالا رسالہ شائع کیا گیا ہے، اس میں مولانا ابو الاعلیٰ مودودی اور جماعتِ اسلامی کی کتابوں سے ان امور و مسائل کے متعلق جن کو قابلِ اعتراض کہا جاتا ہے، جماعتِ اسلامی کے عقائد و خیالات نقل کئے ہیں، جن سے اعتراضات کی تردید ہو جاتی ہے، اجمالاً دین کے ان بنیادی عقائد کا تعلق ہے جن پر کفر و اسلام اور ہدایت و ضلالت کا مدار ہے، جماعتِ اسلامی کے عقائد میں کوئی خرابی نہیں ہے، اور اس کے دینی عقائد وہی ہیں جو جمہور اہلِ سنت کے ہیں، جیسا کہ اس رسالہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے، مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جماعتِ اسلامی کے لٹریچر میں بعض قابلِ اعتراض باتیں ضرور ہیں، جو زیادہ تر زبان و قلم کی بے اعتدالی، سوءِ ادب و سوءِ تعبیر، دین کے فہم اور تفقہ و اجتہاد میں دعوئ یکتائی، جماعتِ اسلامی کی دعوتِ تجدید کی کاملیت و جامعیت کے ادعاء، اور دوسرے مصلحین و مجددین، اور ائمہ سلف کے علمی و دینی اور اصلاحی کارناموں پر تنقید میں بے اعتدالی کا نتیجہ ہیں، جس کی سرحد کبھی کبھی سوءِ ادب تک پہنچ جاتی ہے،

یا اور اس قبیل کی بعض فروعی نقائص ہیں جن کا تعلق اصولی عقائد سے نہیں ہے، اس لئے ان کو کفر و فسق یا ضلالت و گمراہی قرار نہیں دیا جا سکتا، تاہم وہ مضرت سے خالی نہیں ہیں، اور ان سے دینی مفاسد پیدا ہو سکتے ہیں، اس لئے وہ بہرحال قابلِ اصلاح ہیں جس کا احساس جماعتِ اسلامی کے سنجیدہ ارکان تک کو ہے،

جمال الدین افغانی مرتبہ جمال الدین صاحب برنی، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۲۰۲ صفحے، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ۳، پتہ تعلیمی مرکز نمبر ۱، ۵ گیدول لیکھراج روڈ مقابل مولید تیا مسافر خانہ کراچی نمبر ۱،

مصنف نے پہلی مرتبہ ۱۹۲۱ء میں سید جمال الدین افغانی کی یہ سوانح عمری لکھی تھی، مگر اس زمانہ میں وہ سرکاری ملازم تھے، اس لئے اپنے نام سے شائع نہیں کر سکے تھے، اب تیس برس کے بعد، ترمیم و اضافے کے ساتھ اس کا دوسرا اڈیشن اپنے نام سے چھاپا ہے، سب سے بڑا اضافہ عبد الرحمن صدیقی مرحوم کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ ہے، جو انھوں نے عرصہ ہوا جمال الدین افغانی پر لکھا تھا، اس مضمون میں اٹھارہویں صدی میں اسلامی ملکوں کے زوال و انحطاط، اس کے اسباب ان پر یورپ کے تسلط، مسلمانوں کی اصلاح، اور اسلامی ملکوں کی آزادی کی تحریک میں سید جمال الدین افغانی کی کوششوں پر تبصرہ کیا گیا ہے، یہ مضمون اگرچہ مبصرانہ ہے لیکن تجدیدی و اصلاحی خیالات میں کہیں کہیں تجدد پسندی کا رنگ نمایاں ہو گیا ہے، اصل کتاب اس اجمال کی تفصیل ہے، اور اس میں مسلمانوں کی اصلاح اتحادِ اسلامی کی دعوت، اسلامی ملکوں کی بیداری اور اس کی تحریک آزادی میں جمال الدین افغانی کی کوششوں اور ان کے کارناموں کو کسی قدر تفصیل سے پیش کیا گیا ہے، جس زمانہ میں یہ کتاب لکھی گئی ہے، اس زمانہ میں اردو میں جمال الدین افغانی کے سوانح پر یہ پہلی کتاب تھی، اس لئے بہت غنیمت تھی، مگر اب تو متعدد سوانح عمریاں ہو گئی ہیں، خصوصاً قاضی عبد الغفار صاحب کی آثارِ جمال الدین افغانی بہت مفصل اور مبسوط ہے، تاہم مذکورہ بالا سوانح عمری بھی مختصر سوانح کی حیثیت سے مفید اور کارآمد ہے، یہ کتاب انگریزی کتابوں کی مدد سے لکھی گئی ہے، اور جا بجا ان کے اقتباسات ہیں جن میں ترجمہ زیادہ نمایاں ہے، جو مصنف جیسے مشاق صاحبِ قلم سے تعجب انگیز معلوم ہوتا ہے، انھوں نے

دوسرے اڈیشن مین غالباً اس کی زبان پر نظرِ ثانی نہین کی،

فنِ شاعری جناب اخلاق احمد دہلوی تقطیع اوسط، ضخامت ۱۹۲ صفحات کاغذ کتابت وطباعت معمولی، قیمت مجلد عہ غیر مجلد عہ، پتہ کتب خانہ انجمن ترقی اردو، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی نمبر ۶،

فنِ شاعری پر میر شمس الدین فقیر کی حدائق البلاغت مستند اور مشہور کتاب ہے، اس کا حدیقۂ سوم اور چہارم علی الترتیب عروض اور قوافی پر ہے، لائق مؤلف نے جیسا کہ انھون نے لکھا ہے اردو مین اسکی تکمیل کی ہے یعنی ان قواعد کو اردو شاعری کے مزاج کے مطابق کرکے ان کی تلخیص کردی ہے، اردو شاعری فارسی شاعری کا چربہ ہے اس لئے اس کے قواعد بیشتر وہی ہین، جو فارسی شاعری کے ہین لیکن اردو زبان پر ہندی کا اثر غالب ہے اس لئے بعض جزوی امور خصوصاً اوزان وبحور مین کسی قدر اختلاف بھی ہے جس کی مصنف نے تشریح کردی ہے، اس کتاب مین عروض وقوافی کے جملہ قواعد ومسائل کی پوری تفصیل آگئی ہے اور اردو اشعار کی مثالون سے اسکی وضاحت وتشریح کردی گئی ہے، کتاب کے شروع مین فنِ عروض کی اہمیت پر تبصرہ ہے، اور آخر مین شعر گوئی کے بعض اصول بتلائے گئے ہین جن سے شعر کہنے مین مدد ملتی ہے،

اردو عربی ڈکشنری مؤلفہ جناب مولوی ابوالفضل عبدالحفیظ صاحب بلیاوی تقطیع اوسط ضخامت ۲۰۴ صفحات کاغذ، کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد ے، پتہ صغیر احمد صاحب دار العلوم ندوۃ العلماء بادشاہ باغ لکھنؤ،

عربی اردو لغت کی بعض کتابین موجود ہین لیکن اردو سے عربی مین کوئی ایسی کتاب نہین تھی جس سے طلبہ کو عربی ترجمہ وانشا مین مدد مل سکے، مؤلف نے جو عربی لغت وادب کا ذوق اور اس پر اچھی نظر رکھتے ہین اردو عربی ڈکشنری لکھ کر ایک بڑی علمی وتعلیمی ضرورت کو پورا کیا ہے، لغت کا فن ایسا وسیع ہے کہ تمام لغات کا احاطہ ایک مختصر کتاب مین دشوار ہے اور اس قسم کی تعلیمی ضرورت کی کتابون مین، کامل استقصاء کی ضرورت بھی نہین ہے، مگر اس کتاب مین عام استعمال کے تمام الفاظ آگئے ہین، اور جدید لغات بھی دیدیئے گئے ہین، جو عربی ترجمہ وانشا کیلئے بالکل کافی ہین، اور اس سے طالب علمون اور عربی کے مترجمین کو بڑی سہولت ہوگی،

"م"

جلد ۷۴ ماہ ربیع الثانی ۱۳۷۴ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۵۴ء عدد ۶

مضامین

———— ——————